Josep M. Rovira i Belloso

Fe y cultura en nuestro tiempo

Sal Terrae



Colección «PRESENCIA TEOLOGICA»

46

Josep Mª Rovira i Belloso

Fe y cultura en nuestro tiempo

Editorial SAL TERRAE
Santander

Título del original catalán:
Fe i cultura al nostre temps

Traducción y adaptación del Autor

Con las debidas licencias
Impreso en España. Printed in Spain
ISBN: 84-293-0805-9
Dep. Legal: BI-987-88

Impresión y encuadernación:
Grafo, S.A.
Bilbao

Indice

Preliminar

Este trabajo, además de intentar una visión panorámica de los hechos culturales que acaecen en nuestro tiempo, quiere dar cuenta de la situación de la fe y de la Iglesia en este panorama.

¿Cuál es, cuál ha de ser la situación correcta de la comunidad de la fe en el seno de una sociedad democrática perteneciente al mundo occidental?

El presente estudio habría constituido para mí una cima inasequible si no hubiera dispuesto previamente de cuatro precedentes. Uno remoto: *Cristianismo y formas culturales* (1970)[1]. Los otros tres, próximos *La Iglesia ante las culturas* (1983)[2]; *La situació de la fe en el moment cultural present* (1986)[3]; y, sobre todo, *El catolicisme dins dels corrents filosòfics de la Catalunya actual* (1987)[4].

Ninguno de estos trabajos ha constituido propiamente el eje vertebrador del actual. Pero han hecho el papel de peldaños que facilitaban la ascensión. Más aún: su simple preexistencia era una ayuda decisiva.

* * *

1. En *El hombre al encuentro con Dios*, Semana de Estudios Trinitarios, Salamanca 1970, pp. 145-167.
2. En «Foc Nou», n. 106 (febrero 1983), pp. 11- 16.
3. En «Qüestions de vida cristiana», n. 130 (1986) pp. 77-90.
4 En «Revista de Catalunya», n. 16, febrero 1988, pp. 22- 35.

¿Es teología este «documento», que parece tener algo de *información* y algo de *reflexión* aparentemente más filosófica que teológica? Sería muy tentador contestar diplomáticamente: «en parte sí y en parte no». Pero creo mucho más honesto decir con pasión: «¡Claro está que se trata de teología! ¡Evidentemente lo es!».

Razón muy breve: mi propósito, en definitiva, se centra en las posibilidades que hay para decir «yo creo» en un ambiente cultural determinado. Un ambiente del que puede suponerse que va a ayudar y a dificultar, al mismo tiempo, el acto de fe en Dios, que eleva a actitud consciente y vital la dimensión religiosa del hombre: su apertura hacia la trascendencia.

Ahora bien: estudiar las posibilidades de la fe, delante de Dios y en *nuestro* mundo... esto ¡es teología!

Daré una pieza de prueba suplementaria para quien desee asegurarse de que estas páginas, a pesar de su casi probada amenidad, son *teológicas*: es el último capítulo dedicado al método. Un método que, sin sesgar ni distorsionar la lectura de la realidad, quiere, por fin, entenderla *en* la luz de la Palabra de Dios.

¿Por qué no he colocado estas reflexiones sobre el método al principio, a la manera de una introducción que proyecte luz sobre el tema? Sinceramente: porque es el fragmento más técnico de este pequeño libro.

Así, esos considerandos metodológicos —que hace mucho tiempo me dan quehacer— no aparecen al principio para no desanimar al lector como una piedra en el camino. Pero, para no defraudarlo y para que el autor pueda confesar cuál ha sido su intento de incorporar los hechos y la experiencia humana al discurso teológico, se han colocado como un anexo final, como quien rinde cuentas al final de la jornada.

* * *

El capítulo de acción de gracias sí debe ir al comienzo.

En primer lugar, debo mencionar a las autoridades académicas de la Facultad de Teología de Catalunya, en especial a su Decano, Dr. Antoni MATABOSCH. La confianza que me demostraron al encargarme la presente lección inaugural sobre el tema Fe y Cultura merece todo mi agradecimiento.

Como lo merecen los amigos Jaume LORES y Casimir MARTI, que han leído gran parte del manuscrito y han hecho las observaciones pertinentes. Muy presentes tengo a los PP. Maur M. BOIX y Bernabé M. DALMAU, monjes de Montserrat, así como a Salvador PIE, Manuel VALLS y Narcís CASTANYER, que me han ayudado con sus indicaciones —y prestaciones— bibliográficas.

María FONTANALS DE HERRERA ha aportado su colaboración siempre eficaz. Mi familia contribuyó sobre todo en la preparación del apartado sobre los *medios de comunicación*. Todas estas ayudas han sido realmente valiosas, y por ello el agradecimiento es completamente sincero.

En esta edición estoy a tiempo de agradecer como se merece el interés y agrado que el Cardenal Arzobispo de Barcelona, Emmo. Dr. Narcís JUBANY, ha demostrado hacia esta «lección inaugural». Su actitud ha contribuido decisivamente a la simpatía con que ha sido acogida.

«Lección académica»... ciertamente. Pero ha sido para mí, subjetivamente, una especie de libro de recuerdos y memorias. Para el lector, espero sea el recuento objetivo del panorama ideológico y vital por el que ha transcurrido su camino y, quizá también, su fe.

1

Terminología

A. CULTURA

1. La cultura en sentido objetivo y subjetivo

Hemos pasado, de un concepto más subjetivo de cultura, entendida como cultivo del espíritu[5], a un concepto mucho más objetivizado.

El concepto subjetivo equivale a la ejercitación de las facultades espirituales del hombre, para poder llegar a obtener los mejores frutos que puede ofrecer la naturaleza humana: es la *paideia* de los griegos, o la *humanitas* y la *cultura animi* de los romanos. El tema de la cultura como «humanización» (Max Scheler) vuelve a tratarlo hoy la teoría pedagógica[6].

Después de Hegel, se entiende por cultura algo más objetivo: el mundo del lenguaje, de la moral —como configuradora

---

5. A . DONDEYNE, «L'essor de la culture», en *Vatican II: L'Église dans le monde de ce temps*, t. II, París, Unam Sanctam 1967, pp. 455-483.

6. J.M. PUIG I ROVIRA, *Teoría de la Educación*, Barcelona 1986, pp. 39-74; J.M. PUIG ROVIRA-J. TRILLA, *Pedagogía del Ocio*, Barcelona 1987, pp. 20-21.

de los comportamientos humanos—, del arte, de la filosofía, de la economía, de las ciencias y de la técnica Es lo que Hegel llamaba el «espíritu objetivo»

Para mantener en este punto un equilibrio no neutralista, es necesario subrayar *el acto creador* —la misma actividad cultural del hombre— por encima incluso de los «objetos culturales» o de las «civilizaciones»

Es obvio que cada cultura hunde sus raíces en su propio mundo, en su propio tiempo, expresa sus aspiraciones, sus tendencias, así como las imágenes y los módulos que rigen sus comportamientos Este acto auto-expresivo sirve a cada época para entenderse a sí misma Pero no es ciego cada época configura sus propios valores —su propia concepción de la vida— según las mentalidades de los múltiples creadores de cultura que surgen en aquel espacio y en aquel tiempo

2 La cultura no es accidental a la vida del hombre, sino dimensión esencial del convivir humano

Cuando se entendía que la cultura era solamente *educación subjetiva*, era sinónima de «distinción» de distinción elitista No era extraño que se dijera entonces que la cultura era patrimonio de pocos casi una pertenencia aristocrática Por eso, en Roma, la *civilitas* la constituía un pueblo «cultivado», frente a los «bárbaros» o pueblos sin cultivo

Hoy día, decía ya A Dondeyne, hemos repensado el fenómeno cultural en el sentido de ampliar y de profundizar el concepto cultura no es algo accidental a la vida humana, ni distinción para unos pocos, es atributo esencial del ser humano y, por consiguiente, dimensión universal para todos los hombres[7]

Cultura es no sólo lo que el hombre posee, sino lo que el hombre segrega y que, al mismo tiempo, lo envuelve como una red Es, a la vez, fruto del espíritu humano y vehículo de relación y de convivencia

---

7 A DONDEYNE *O c* pp 455 456, JUAN PABLO II, *Discurso a la UNESCO* 2 VI 1980 nn 17 18

En frase feliz de Leslie Dewart, la cultura hace del hombre un *ex-animal*[8] una manera de decir que la cultura es lo que hace diferentes a los hombres de los brutos José Ferrater Mora, citando a Ortega y Gasset, recuerda que la cultura es una especie de «movimiento natatorio» que impide al ser humano naufragar en el mar de la *naturaleza*[9]

De ahí se deriva la dimensión *universal* de la cultura Una humanidad no cultural —en estado de naturaleza («pura» o «rousseauniana»)— es una contradicción Eugenio d'Ors y José Pla habían conjugado una y otra vez el binomio «natura»/*«cultura»*, con el sempiterno subrayado a favor del segundo miembro, según la estética y la filosofía del Movimiento «Noucentista», algo más que neoclasicismo

3 **Una primera definición de «Cultura»**

Todo lo dicho lleva al ya citado Ferrater Mora a afirmar que todo cuanto en el hombre no son actividades estrictamente naturales se puede considerar como *actividades culturales* Esta es la razón de que el mismo autor acepte, aunque sea con reservas, el significado *amplio* de cultura propio de muchos escritores y filósofos He aquí, por ejemplo, la definición de Tylor que ha divulgado J M Castellet Por su sentido común y amplitud, así como por la divulgación que ha obtenido, bien podemos hacerla nuestra

> «La cultura es una totalidad compleja que incluye los conocimientos, las creencias, el arte, la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otros habitos y capacidades adquiridos por el hombre como miembro de una sociedad»[10]

Dos precisiones deberíase ampliar el alcance de la definición, añadiéndole —además «del arte, la moral y las leyes»—

---

8 L DEWART, *El futuro de la fe* Barcelona 1969, p 136

9 J FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofia* Madrid 1979, p 700

10 J M CASTELLET, *Per un debat sobre la cultura a Catalunya* Barcelona 1983, pp 18 19

el tipo de producción que determina el sistema económico de una sociedad. Porque no se debe olvidar que los diversos sistemas de producción y de distribución de la riqueza configuran de manera eminente los ciclos culturales.

Esta afirmación no equivale a seguir literalmente la distinción marxiana según la cual la cultura es la *sobreestructura* de la sociedad y viene determinada por la *infraestructura* económica[11].

Hoy se tiende, de una manera más compleja, al análisis de las diversas *mentalidades* (económica, cultural, política, religiosa incluso) que inciden en cada época[12]. También, por tanto, en la nuestra.

(Ni se puede olvidar la economía ni, seguramente, se la puede elevar a factor único y determinante).

La segunda advertencia procede de la reserva con la que Ferrater Mora acogía el uso del significado más amplio de la palabra «cultura»: un uso más correcto del concepto «cultura» pide, según la concepción «sistémica» de Ferrater, que se precise la función y el alcance social de la cultura.

En esta perspectiva, podría entenderse que el subsistema «cultura» apareciera fuertemente implicado con los otros subsistemas de una sociedad determinada: subsistema no plenamente autónomo, sino integrado en el sistema «sociedad», que los incluiría a todos[13].

4. La cultura, proceso inagotable

Desde el principio me gustaría evitar un defecto óptico realmente engañoso: el de considerar *la* cultura como un todo perfecto y acabado, con el cual dialoga, en un extraño *vis-a-vis*, otra magnitud igualmente «objetivada» y ya hecha: la fe.

La fe, en cuanto es profesada por una persona, es un *acto;* y, en la terminología tomista, llega a ser una cualidad perma-

---

11 Ver V MATHIEU, en *Enziclopedia filosofica,* Firenze 1968[2], col 208

12 Ver M GUAL, *Claus per una lectura del Vaticà II El marc de les mentalitats,* pro manuscripto.

13 J FERRETER MORA, *O c* , p 701

nente: un *hábito*[14]. Pero no es nunca una *cosa*. Y mucho menos una cosa objetivada como un producto manufacturado, deshumanizada (¡desdivinizada!, ya que es relación entre el hombre y Dios) y manipulable... Paralelamente, la cultura no es una realidad acabada, sino un proceso humano, fluyente, dinámico, que brota en una serie de oleadas sucesivas: los ciclos y las etapas culturales, no carentes de cierta lógica interna.

En su actividad cultural inacabable, el hombre muestra su libertad. Porque, así como el animal es prisionero de la *naturaleza* o, como máximo, ésta es su ámbito de vida y de reposo, en cambio el hombre no es tanto su prisionero como su «labrador», ya que ha recibido la vocación de «cultivarla» o culturalizarla: lo mismo la naturaleza, que forma parte del hombre mismo —naturaleza humana asumida por la *persona*— como la de su mundo entorno. Precisamente en esta tarea transformadora de la naturaleza, el hombre «se perfecciona también a sí mismo»[15], ya que es él mismo quien se expresa a través de su obra.

Así, el hombre que quiere vivir una verdadera vida humana, ha de vivirla expresada en formas culturales, aunque sean primitivas y sencillas. Por eso es tarea del hombre hacer y rehacer la trama de la cultura, que muestra su doble condición: *segregada por la libertad* del hombre, es —a la vez— *condicionante* de su misma existencia libre.

La cultura aparece, por tanto, como la proyección constante y objetivada de la actividad humana, personal y colectiva sobre la naturaleza y sobre la red cultural anterior: en concreto, la ciudad o el pueblo, que se modelan con el sello de lo humano.

¿Es excesivo ver en esta constatación de la vocación cultural del hombre una coincidencia con la palabra del Génesis: «Jahvé Dios tomó al hombre y lo puso en el jardín del Edén para que lo cultivara y lo guardara»? (Gen. 2, 15).

También la famosa «dominación de la tierra», a la que asimismo apunta el Génesis, podría ser interpretada en esta misma línea del *cultivo*. Porque el hombre, de lo único que en verdad se *apropia* es de lo que cultiva y transforma: hace suyo

---

14 SANTO TOMAS DE AQUINO, *Summa Theol* , I-II q 49- 89
15 *Gaudium et Spes*, 35

no tanto lo que domina coactivamente, sino lo que humaniza, al marcarlo con su propia humanidad. Esta sencilla interpretación elimina los riesgos de una comprensión en exceso esclavista y antiecológica de la «dominación de la tierra».

B. FE

1. Algunos puntos obvios —quizá, de tan obvios, olvidados— relativos a la fe

a) *Los contenidos de la fe.*

La fe es adhesión al Dios vivo[16] y, por tanto, *debe* terminar en la adhesión al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Ellos son el *contenido* central y primordial de la fe[17], por no decir el *contenido único*. En efecto, nuestra fe *contiene* —como ya he insinuado— al Dios vivo, a quien conocemos y recibimos *en la Iglesia,* teniendo como horizonte prometido *la vida eterna*, que es precisamente Dios-con-nosotros. Esta es la razón de que todos los «Credos» tengan la misma estructura: Creo *en* Dios Padre, *en* Jesucristo Hijo de Dios y *en* el Espíritu Santo. Esta fe abarca a la Iglesia pues ella es el lugar de la fe cristológica, y *tiende* a la vida eterna: ése es el significado de las palabras «Credo Ecclesiam... Et *in* vitam aeternam»[18].

La estructura simbólica de la fe, que *recuerda* el acontecimiento de la salvación y *anticipa* lo prometido, la hace apta no tan sólo para «señalar» los bienes futuros que esperamos, sino incluso para «recibir y contener» un anticipo de esos mismos bienes, todos ellos concentrados en Dios mismo.

Esta estructura simbólica determina, precisamente, que la fe tenga «contenidos», ya que ella recuerda y anticipa. Y, por

---

16. *Dei Verbum*, 5: «Homo se totum libere Deo committit».

17. Numerosos teólogos toman hoy el «Credo» como guión de sus obras. Ejemplos recientes: J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, Munich 1968; W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1983^2, J. VIVES, *Creure el Credo*, Barcelona 1986. (Trad. cast.: *Creer el credo*, Santander 1986).

18. D.S., 1- 70.

cierto, recuerda y anticipa no sólo algo, sino a Alguien. Por eso me cuesta tanto pensar en la fe como en una «pura apertura»: «ouverture existentielle vers la transcendance» o «plus simplement... ouverture existentielle tout court»[19]. ¿Cómo entender que una ventana esté *abierta* a la luz y sea incapaz de *recibirla*?

En definitiva, el «contenido» de la fe no es otra cosa sino la misma adhesión a Dios. La misma unión con Él. Puesto que la fe «contiene» a Dios, por eso nos puede unir a Él. O viceversa: puesto que la fe es el acto de unirse Dios al hombre y el hombre a Dios, por eso mismo resulta que la fe «contiene» a Dios. En teología, cuando llegamos a estas *ultimidades*, se hace dificilísimo decir qué es primero y qué es segundo; qué es causa y qué es efecto; ya que ambas cosas —la unión del creyente con Dios y el hecho de que su fe «contenga» a Dios— se ofrecen en gratuita y gozosa simultaneidad.

San Juan de la Cruz ha observado bien la capacidad de la fe para contener anticipadamente a Dios tal como es. Sin vulnerar en absoluto la ley de la analogía, el místico se atreve a escribir:

> «[La fe] es sola el próximo y proporcionado medio para que el alma se una con Dios. Porque es tanta la semejanza que hay entre ella y Dios, que no hay otra diferencia sino ser visto Dios o creído.
>
> Porque así como Dios es infinito, ella nos lo propone infinito; así como es trino y uno, nos lo propone trino y uno; y así como Dios es tiniebla para nuestro entendimiento, así ella también ciega y deslumbra nuestro entendimiento.
>
> Y así, por este solo medio, se manifiesta Dios al alma en divina luz que excede todo entendimiento. Y por tanto: cuanta más fe el alma tiene, más unida está con Dios»[20].

---

19. R. PANNIKKAR, «La foi, dimension constitutive de l'homme», en *Mythe et Foi*, París- Roma 1968; ver, en cambio, J. ALFARO, *Fides, Spes, Caritas*, Roma 1964; *La fe como entrega personal del hombre a Dios*, en «Concilium», n. 21 (1967) pp. 56-69; *Fe y existencia cristiana*, en «Analecta Sacra Tarraconensia», vol. 4 (1968) p. 7. Del mismo autor, sobre la gracia y la fe; *Attitudes fondamentales de l'existence chrétienne*, en «Nouvelle Revue Théologique», tomo 95 (1973) pp. 705-734.

20. S. JUAN DE LA CRUZ, *Subida*, 1. II, c. 8, BAC, Madrid 1955[3].

b) *La fe no es una simple cuestión apologética, sino el «exceso» de Dios sobre nuestro entendimiento*

«Más unida está con Dios...». El discurso de la fe no es propiamente el discurso filosófico o apologético que busca «si Dios es». Ni tan sólo el discurso cultural —que puede ser igualmente *previo* al discurso de la fe— en cuanto trata de exponer cómo es el Dios de los cristianos en el marco de las ciencias de la religión.

Estos discursos son convenientes también hoy, pero constituyen el dintel y el debate previo a la fe.

Y, quizá, lo que el mundo necesita escuchar es el auténtico timbre de la fe: el discurso que deriva de la unión con Dios. Una unión real que supone el exceso y el desbordamiento de Dios mismo sobre el entendimiento y sobre todo el sujeto creyente.

Muchas decepciones de los actuales lectores de libros religiosos se explican porque seguramente esperaban encontrarse con el «discurso de la fe», pero en realidad se veían enfrentados a infinitas cuestiones previas, muchas de las cuales, aun siendo pertinentes, no llegaban a entender y a asimilar, y de ahí surgía la impresión de tedio.

Antes de continuar, me ha de ser permitido resumir lo dicho, para poder caminar de nuevo: el contenido de la fe está formado por los misterios trinitario y pascual, creídos en la Iglesia, los cuales tienen como horizonte final la vida eterna; la fe tiene una estructura simbólica, y por eso «contiene» lo que cree y anuncia; la fe nos une con Dios, que desborda al sujeto creyente, de manera que no hablamos de la abundancia de la fe hasta que llegamos a ese acto de unión con Dios, cuya presencia está a la vez viva y escondida en el corazón del hombre.

¿Adónde queremos llegar? A la constatación —sabida y olvidada— de que la fe es un don gratuito que *sostiene* al hombre para que viva una dimensión nueva y original. Para que inicie un camino que estará o no de moda, que será como la respuesta o, tal vez, la cruda interpelación a la cultura del momento, pero que tendrá, ciertamente, este tono de *nueva dimensión del hom-*

bre que estamos intentando balbucear en este apartado. Dimensión dialogal con el Dios de vida y de esperanza, en la que advertimos, como dijo felizmente Peter Berger, que «no estamos solos».

Porque la fe no es exactamente un salto en el vacío. En el salto, al presunto creyente se le supone solo: llegará destrozado o entero al final de su intento, pero suya y bien suya es la aventura. La fe, en cambio, aparece en el evangelio como el acto de caminar sobre las aguas *de la mano* de Cristo, el Señor que nos llena de Espíritu para acercarnos al Padre. Es verdad: la fe es gratuita y tiene, por tanto, algo de milagroso, como el salto en el vacío. (Tiene el «milagro» del don personal). Y por eso no quiero apartarme del todo de esta línea pascaliana (mejor aún: de esa línea que va de Kierkegaard a Barth) y que habla de la fe como de un salto en el vacío. Pero la fe es dialogal, no solitaria: por la fe empieza el diálogo con Dios, y por la fe nos posee la Luz y el Amor del Hijo del Padre.

Esta luz no se puede manipular ni poseer a la manera humana, sino que es ella la que nos posee y sostiene. Sobre todo, es ella la que nos guía y nos sitúa en un nivel nuevo y original. Este es el punto de llegada de nuestra reflexión sobre la fe *gratuita, cristiana y trinitaria*.

c) *«Gratuito» no quiere decir «arbitrario»*

Que la fe sea el *don* de la Luz —el Espíritu Santo que abre los ojos del hombre interior— no significa que este don se ofrezca y se dé de manera arbitraria.

La antigua frase de san Ireneo —Dios se da a quien quiere, como quiere y cuando quiere[21]— intentó expresar, en los comienzos del cristianismo, la absoluta gratuidad del don.

Pero, si hoy esta frase sugiere un matiz de arbitrariedad en la comunicación del don, habrá de ser pulimentada sin tardanza. Será preferible, en efecto, decir que Dios está a punto de darse

21. S. IRENEO, *Adversus Haereses*, V, 20, 5 (RJ 236): «Ille autem volens videtur hominibus, quibus vult, et quando vult et quommodo vult».

siempre y a todos, gratuitamente, según la fuerza expansiva y universal de su amor. Y si nos referimos a su voluntad, será bueno decir que Dios se quiere dar a todos siempre y de *forma personal*, que es tanto como decir *en plenitud*[22].

Ante el hecho patente de la increencia de muchísimas personas, habrá que recurrir a las dos explicaciones más obvias.

1.ª Desde el punto de vista creyente, es preciso afirmar que el receptáculo de la fe —es decir, la conciencia inteligente y libre— puede estar *inculpablemente no preparada* para recibirla. Causas de que exista de forma no culpable esta *imposibilidad moral de creer*: la tendencia invencible a una verificación de la fe de tipo matemático o el hecho de estar formado en un tipo de cientismo impermeable a lo que no se puede cuantificar o verificar, una educación condicionante hasta el punto de impedir la apertura personal a los otros y —por tanto— a Dios, los traumas de la infancia o de la adolescencia, sobre todo en relación con el principio paterno, o los sentimientos fuertes y confusos que puede despertar la sexualidad precoz.

2.ª También el hombre, por su parte, ha de estar a punto para decir el «amén» de la fe. Dios quiere al hombre libre, porque solamente el hombre libre puede decirle «sí», en la entrega personal que dibuja *Dei Verbum*, 4. El hombre, pues, es libre de decir «sí» o «no» a la llamada de la fe. Este misterio de la libertad (que incluye el juicio práctico: «a mí me conviene o no me conviene») es tan profundo y personal que todo respeto es poco en esta cuestión.

---

22. Ver A. TORRES QUEIRUGA, *A revelación de Deus na realización do home*, Vigo 1983, pp. 401-402, (traducción castellana: *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid 1987, p. 462): *La voluntad divina de la máxima realización posible*: «Se trata de la evidencia-convicción de que *Dios, como puro amor siempre en acto, está siempre revelándose al hombre en la máxima medida que le es posible*...». El hecho de haber entrecomillado el autor la palabra «posible» indica que la ley enunciada por Torres Queiruga es preciso entenderla según su intención, mucho más que a la letra. Por parte de la voluntad de Dios, en efecto, no cabe imaginar más límites a su autodonación gratuita que los derivados de la naturaleza finita y de la voluntaria negación del hombre.

d) *El lugar de la fe es la conciencia*

Sobre este punto es suficiente repetir lo dicho en otra ocasión.

> «“Con el corazón se cree para llegar a ser justos” (Romanos 10, 10) El lugar de la fe es el corazon, entendiendo esta palabra en el sentido de Deuteronomio 30, 14 la raiz o el centro de la persona y de su capacidad de decisión, de juicio y de adhesion Equivalente a “hombre interior”, esta muy cerca del termino *corazon* tal como lo usan san Agustin o Pascal Es el centro de la vida sensible, intelectual y moral Podemos traducirlo también por *conciencia*»[23]

Por eso afirmamos que el lugar de la fe es la conciencia del hombre Conciencia inteligente y libre, que señala ese punto donde el hombre se sabe persona, es decir, individuo en relación con los otros Ese punto central desde el cual el hombre juzga, decide, se adhiere y se compromete Allí donde se experimenta a sí mismo abierto y capaz de trascender todo conocimiento y toda acción puntuales Allí donde se sabe también trascendido por la Palabra y por el Amor

2 **La institución de la fe**

Del hecho, ya establecido, según el cual el lugar de recepción de la fe es la conciencia o el corazón del hombre, se deriva que el sujeto capaz de «confesar la fe» es, propiamente hablando, la persona humana, pues ella es la que está dotada de interioridad inteligente y libre, es decir, de conciencia

No son ni el Estado ni la Cultura quienes, en virtud de su propia naturaleza, pueden confesar que tienen fe En cambio, hay un colectivo capaz de confesarla como lo hace la persona humana, ya que es una institución de personas y es el sujeto eminente de la fe por naturaleza propia En efecto, el Pueblo de Dios es capaz de confesar y proclamar ante Dios y ante el mundo el acto de fe la «fe de la Iglesia», hablando con toda propiedad.

---

23 J M ROVIRA BELLOSO, *Cristianismo y formas culturales*, p 151

Dos breves argumentos aclaran el hecho de que el *cuerpo eclesial de Cristo*, además de la conciencia personal, sea el sujeto de la fe:

1.º La fe la tenemos *entre todos*. Penetra en todos y nos trasciende a todos, ya que es Dios mismo comunicado a los hombres[24].

La profesamos en el acto personal y colectivo de recitar el *Credo*, que, por su nota de distintivo institucional y colectivo, se llama *Symbolum fidei*. Aquí, en efecto, «símbolo» se toma literalmente según su etimología, ya que el *Symbolon* era el fragmento de anillo que cada uno de los hermanos había recibido como herencia paterna y que, al ponerlo en común cuando se encontraban todos, manifestaba la *identidad* de cada uno y su *filiación* común.

2.º Dios quiere un Pueblo creyente que realice *en la tierra* la voluntad de amor expansivo que el Padre tiene *en el cielo*. Dios realiza esta voluntad suya por la Encarnación de Jesús, del que brotará el Pueblo filial que prolongará el ser y el actuar del propio Hijo de Dios: ¡eso es lo que el Padre quiere! Por eso en el nacimiento de Jesús se establece la famosa correlación entre *cielo* y *tierra:*

> «Gloria a Dios *en el cielo,* y *en la tierra* paz a los hombres que ama el Señor»[25].

Dios quiere que los pobres sean evangelizados; los cautivos, liberados; el mal, echado atrás. El sujeto de esta acción mesiánica —evangelizadora y liberadora— que manifiesta que el Reino de Dios y su Salvación están próximos e inicialmente presentes entre los hombres, no es un simple sujeto individual, sino todo el Pueblo de Dios: la institución de la fe y del me-

---

24 Ver San IGNACIO DE ANTIOQUIA, *Carta a los Efesios*, XIV, 1, en *Padres Apostólicos*, BAC, Madrid 1950, p 455, « Aquella fe y caridad que son principio y término de la vida El principio, quiero decir, *la fe*, el término, *la caridad* Las dos, trabadas en unidad, son Dios [en nosotros], y todo lo demás, que atañe a la perfección y santidad, se sigue de ellas»

25 Lc 2, 14. A GEORGE, *Etudes sur l'oeuvre de Luc*, París 1978, p 177, señala esta liturgia de los ángeles «qui est la "joie du ciel sur la terre" selon la belle expression de Max Thurian».

sianismo de Jesús, que en verdad es el ámbito y la buena tierra donde arraiga y crece la fe personal.

Por eso mismo entenderé, normalmente, en este trabajo que la palabra «fe», además de significar propia y específicamente el «acto individual del que cree», designa también a la *comunidad creyente:* a la institución de la fe. En consecuencia, por «Fe y Cultura» entenderé la relación que tiene la fe de las personas, *y la misma comunidad eclesial,* con la serie de hechos culturales que acontecen en la sociedad donde está implantada esa fe personal y colectiva[26].

26 Sobre Cristianismo y cultura hay que recordar O GONZALEZ DE CARDEDAL, *Cristianismo y cultura,* en «Communio», n VI (1984), pp 73-98, J CONILL, *Fe y Cultura,* en «Iglesia Viva», n 104 (1983), pp 203-206; FACULTAD DE TEOLOGIA DE SAN VICENTE FERRER, *Confrontación de la Teología y la Cultura,* Actas del III Simposio de Teología Histórica, Valencia 1984, P POUPARD, *Chiesa e Cultura Orientamenti per una pastorale dell' intelligenza,* Milano 1985

2

Transición

Las áreas culturales y los temas escogidos para el presente trabajo

Si quisiera proseguir el tema de una manera escolar y enciclopédica, tendría que analizar ahora, uno por uno, todos los elementos que componen el «panorama de la cultura actual», para ver la «situación de la fe» en ese paisaje cultural. (En sus inicios, le asigné a mi trabajo el título provisional de *Situación de la fe en el panorama de la cultura actual*).

Se podrían, inclusive, presentar los elementos constitutivos del abanico cultural según el siguiente orden:

a) *Valores y tradiciones familiares*. En tres niveles se nota el influjo de la familia, ya sea en positivo, ya en negativo: en los estudios y en la orientación profesional de los hijos; en la ideología religiosa y política; y en la forma de concebir la sexualidad y, por tanto, las relaciones con los demás[27]. En conjunto, la familia influye en las formas de convivencia privadas, pero —indirectamente— también en las públicas.

b) *Valores y tradiciones religiosas ofrecidas por la Iglesia*. Un libro reciente, editado por unos muy apreciados colegas, aporta suficiente información sobre el tema[28].

---

27. Ver S. CARDUS-J. ESTRUCH, *Les enquestes a la Joventut de Catalunya*, Generalitat de Catalunya, Barcelona 1984; SERVEI GIRONI DE PEDAGOGIA SOCIAL, *La Joventut de les comarques gironines*, Diputació de Girona-Generalitat de Catalunya 1985, pp. 145ss.

28. R. D'AMAT I DE CORTADA, BARO DE MALDA, *Costums i Tradicions religioses de Barcelona*, Barcelona 1987.

c) *La Escuela y la Universidad, fuentes principales de cultura media y superior*. ¿Por qué este trabajo, a pesar de que dialoga constantemente *con* los universitarios, no habla directamente *de* la Escuela y *de* la Universidad? Sencillamente, porque haría falta un tratamiento *especializado* en un doble sentido: dedicación monográfica al tema escolar y realización por verdaderos especialistas. La reflexión en torno a la Escuela y a la Universidad en sí mismas, así como el debate sobre la relación entre religión y escuela, están dotados de una especificidad que supera el alcance de estas páginas[29].

d) *Los medios de comunicación:* son en cierto modo los órganos de los sentidos de la sociedad. Verdaderos órganos de autocomprensión de los acontecimientos, de los valores, de las representaciones, es decir, de la ideología de la misma sociedad. En un momento dado de este trabajo, analizaré el tema de la situación de la Iglesia en nuestro tiempo a través del material que ofrecen dos meses de prensa diaria.

e) *Los estudios de los especialistas* y las opiniones de los intelectuales ofrecen no sólo material de análisis, sino que, como en el caso anterior, se constituyen en verdaderos testigos —o en órganos de los sentidos cualificados— de la comprensión de la sociedad sobre sí misma.

f) Evidentemente, toda la gama de *las manifestaciones artísticas*: teatro, cine, artes plásticas, urbanismo...

g) *Las costumbres*: los «mores» de los romanos, que abren el camino tanto a las normas de convivencia (moral[30] y derecho) como a los estilos y formas del convivir en la ciudad (política).

---

29. Traté el tema de la importancia cultural y universitaria de la *Teología*, así como el de la oportunidad de una *información/educación religiosa* en las escuelas, en *El problema de la Religión en la Escuela. ¿Qué pensar hoy?*, en «Sal Terrae», LXXV, n. 3 (marzo 1987), pp. 175-186.

30. El tema de la ética interesa en España. Ver, p.ej., J. MUGUERZA, *La razón sin esperanza*, Madrid 1986^{2}; F. SAVATER, *Invitación a la Etica*, Barcelona 1982; J. SADABA, *Saber vivir*, Madrid 1985^{6}; *Las causas perdidas*, Madrid 1987. En Cataluña: V. CAMPS, *La imaginación ética*, Barcelona 1983; O. FULLAT, *Educació: Violència i eròtica*, Barcelona 1986; X. RUBERT DE VENTOS, *Sociología de la moral*, en «Perspectiva Social» n. 7 (1976) pp. 98-101; E. TRIAS, *Les dimensions del món (Etica de la intersecció)*, en «Saber», n. 13 (1987) pp. 9-13; L. SALA-MOLINS, «El Estado», en *Doce Lecciones de Filosofía*, Barcelona 1983. En este mismo libro, ver E. LEVINAS, «Religión e Infinito».

h) Hoy no podemos dejar de considerar la *cultura oficial,* ya que el Estado, las Autonomías y las Ciudades confluyen en la cultura. La *política cultural*, concretada a través de ayudas económicas, incide desde el poder en la promoción de objetos y actividades culturales y modifica realmente la capacidad de «consumo de productos culturales» por parte de los ciudadanos. Un número suficiente de publicaciones editadas por los Organismos oficiales permite tener una idea aproximada de la importancia de este factor cultural.[31]

i) *Los recursos culturales de cada una de las clases sociales:* el hijo de casa «bien» (burguesa) va al extranjero a aprender idiomas, mientras el trabajador manual tiene un auténtico *dominio* sobre las cosas y sobre la naturaleza, insospechado para el burgués. Es difícil establecer el campo de conocimiento adecuado y el método para investigar los recursos particulares de cada uno de los sectores sociales.

Al llegar a este punto en nuestro trabajo, se hace preciso hacer opciones de fondo acerca del camino a tomar.

1.º Dedicar todo el esfuerzo a adquirir un conocimiento sociológico de los temas aquí presentados no equivaldría a ganar terreno desde nuestro punto de vista teológico, atento a captar de manera específica la situación de la fe cristiana en la cultura actual.

2.º Tampoco me parecería serio el tratamiento, que antes calificaba de «escolar» o de «enciclopédico», consistente en decir cuatro palabras, por sensatas que sean, sobre cada uno de los frentes culturales expuestos. En compensación, y en el curso del trabajo, creo que no olvidaremos casi ninguno de ellos.

3.º He de confiar en el trabajo bien hecho por los diversos especialistas: en este caso, por sociólogos y expertos en cada área. No puedo avanzar por mi cuenta en las dos grandes ave-

---

31. Ver DEPARTAMENT DE CULTURA DE LA GENERALITAT DE CATALUNYA, *Memòria del Departament de Cultura (1983),* Barcelona 1985; DEPARTAMENT DE CULTURA DE LA GENERALITAT DE CATALUNYA, *Guia cultural de Catalunya. Catàleg de propostes de dinamització cultural,* Barcelona 1982.

B. de SALA, *Política cultural i Conseller de Cultura,* en «Diari de Barcelona», 29-VII-1987, ha llamado la atención sobre el vuelo que en Europa, especialmente en Francia, han tomado los Ministerios de Cultura.

nidas —la historia y la sociología— sin la cobertura de estudios solventes, que deberán ser asumidos de forma interdisciplinar. En un solo punto —el estudio de la imagen que la Iglesia adquiere en la prensa reciente— analizaré por mi cuenta un tema que, por su objeto específicamente eclesiástico y por la conveniencia de que sea un material plenamente actual, justificará la empresa.

4.° Es necesario mantener la fidelidad al lema «Profundizar los hechos para extraer de ellos la significación teológica». Mi propósito queda resumido en la divisa agustiniana, hace ya mucho tiempo recuperada: «Fodiendo intelligere» («Profundizar para entender»).

5.° La precomprensión inicial de la sociedad en la que uno vive, propia de la persona dedicada al trabajo intelectual, y la precomprensión teológica de un lector asiduo del Evangelio serán suficientes para optar por un cierto número de testigos significativos y eminentes de las diversas áreas que constituyen el abanico de la cultura ambiente.

Será preciso, por tanto, analizar en profundidad y de forma sistemática (lo que no quiere decir de modo enciclopédico y aparentemente exhaustivo) esos testimonios significativos de nuestro mundo cultural, para examinar en seguida la relación que tienen con la fe y con la comunidad creyente.

6.° Finalmente, habrá que incluir los puntos tratados en una pregunta básica, como suele hacerse en las tesis doctorales que tienen garra, porque son la respuesta a una pregunta específica. En nuestro caso, la pregunta podría ser: ¿Acaso el individualismo hedonista y tecnológico de la sociedad hace impopular la fe, o acaso es la presentación de la fe la que debe cambiar para que esa sociedad entienda su relevancia?[32]

---

32. En la formulación de esta pregunta me he inspirado en las tres características que autores de significación muy diversa atribuyen a nuestra sociedad: neoindividualismo (Dumont, Ramoneda, Ratzinger); tecnología con el natural predominio del mundo del terciario, es decir, de los «servicios» (Majó); permisividad, hedonismo, consumismo (Lorés y otros).

3

Hechos culturales significativos

A. HECHOS SECTORIALES

1. La tradición reciente: escritores y artistas creyentes, o la fe reducida a privacidad

Si volvemos la vista atrás, cinco décadas atrás, apreciaremos un hecho muy curioso: los grandes poetas catalanes de la generación del «novecentismo», Carner, Riba, Sagarra y algunos de sus contemporáneos castellanos de la generación del 27, son católicos, o por tradición o por conversión[33]. Pero en su obra, primeriza o ya madura (prácticamente hasta el estallido de la guerra civil de 1936-1939), no manifiestan la inspiración cristiana. Son poetas y son cristianos, pero no son «poetas cristianos». El fenómeno se extiende a los dos poetas más venerables y conocidos de la poesía catalana posteriores al «noucentisme»: Espriu y Foix.

Los dos eran creyentes, alérgicos por cierto a los teólogos «modernos», especialmente a Hans Küng. Pero durante mucho tiempo pasaron por ser exponentes de una cierta cultura librepensadora e incluso descreída.

---

33. Ver nota 48

¿Qué ocurría? Que incluso en sus últimas apariciones televisivas, en las que Espriu confesaba su gran admiración por el hombre verdaderamente bueno —Cristo—, resultaba que el poeta expresaba igualmente su perplejidad ante la frase: «Dios se ama a sí mismo con un amor intelectual e infinito». Recuerdo que Espriu añadió: «Todo el mundo puede saber de quién es esta frase».

Se producía entonces el efecto óptico siguiente: parecía que Espriu dirigía un reproche a los creyentes, ya que en general los televidentes pensábamos que la frase debía de ser un enorme desacierto de algún pensador católico, apostólico y romano —¿San Agustín, Santo Tomás, Dante?— que debían atribuir a Dios el «egoísmo» de amarse a sí mismo, así como la singularidad de amar con «un amor intelectual», lo que no deja de ser una experiencia muy alejada del hombre común.

Pero, bien miradas las cosas, ¡resulta que la frase es del filósofo panteísta Baruc Spinoza![34], y la perplejidad de Espriu coincidía con la perplejidad que podría experimentar el teólogo más ortodoxo ante una frase de tan fuerte regusto monista.

El desconcierto que provocaba Espriu consistía en que parecía un «moderno» que debelaba el catolicismo, cuando en realidad era un católico de talante tradicional que se encontraba incómodo ante el tinte de modernidad del Concilio y de los progresistas.

Otro ejemplo del mismo desconcierto: la palabra «agnóstico» ¿tenía para Espriu el significado de negación de toda actitud religiosa, ya que el agnóstico considera que ni la afirmación de Dios ni tan sólo la pregunta sobre Dios tienen sentido, o bien Espriu empleaba con gran respeto la palabra «agnóstico», dándole el sentido de la teología *negativa*, para la que Dios siempre está presente, pero es incognoscible, inefable, inaferrable y trascendente: por encima de nuestro mundo de carne y de barro?

Después de la publicación de la correspondencia entre el P. Maur M. Boix y Salvador Espriu[35], la respuesta se inclina decididamente por la segunda interpretación. ¡Pero también los

---

34. B. SPINOZA, *L'Ethique,* V, Proposition XXXV, *«Dieu s'aime lui-même d'ur amour intellectuel infini»*, en *Oeuvres Complètes,* Gallimard 1954, p. 588.

35. M. BOIX, en «Serra d'Or», n. 308, (1985) pp. 37 ss.

teólogos estrictamente «tomistas» afirman que incluso cuando conocemos a Dios, lo conocemos en tanto que desconocido, y permanecemos en la «docta ignorancia»![36]

Con todo lo dicho no pretendo en absoluto acusar de sectarios a un tiempo y a un país que vieron en el Espriu real un signo de agnosticismo en el sentido más normal y fuerte de la palabra: ni afirmación ni negación de Dios, sino imposibilidad de saber nada sobre su realidad o irrealidad. ¡Sólo quiero dejar en claro que Dios era para Espriu un valor real!

Quisiera dejar constancia, por último, de que quien más se acercó al pensamiento teísta-trágico de Espriu fue J.M. Castellet, cuando le atribuyó la influencia de la mística judía[37]; contra el parecer del mismo Espriu, el cual, en nota al margen del manuscrito de Castellet, hacía constar que solamente su *Setmana Santa,* entonces inédita y desconocida por el propio Castellet, se veía influida por la mística[38].

Por mi parte, yo creía que una cosa era la influencia erudita de la Biblia sobre Espriu, y otra que el mismo Espriu participara del espíritu de la mística judía o judeocristiana. Pero este «distingo» mío no llevaba a ninguna parte. Es evidente la carga de erudición bíblica que lleva toda la obra de Espriu. Pero, vistas ahora las cosas a distancia, no sólo aparece como una «carga erudita» sino como una comprensión profunda del libro de *Job,* del *Eclesiastés,* de *Jeremías...*

Mérito de Castellet fue haber puesto en evidencia el talante místico de Espriu. Mérito suyo, también, el haber mostrado claramente que el pensamiento de Espriu vive la contradicción trágica del «todo» y la «nada» ante la mirada de Dios: de un «Dios-espectador» que no se manifiesta ni interviene; tan sólo mira a los hombres que pululan hacia la muerte por el escenario del mundo.

Este pensamiento trágico, pascaliano, puesto en evidencia por Lucien Goldmann, hace de la vida un problema agudo e irresoluble: «Una tensión insoportable: esto es la vida»[39].

---

36. J.H. NICOLAS, O.P., *Dieu connu comme inconnu,* París 1966.
37. J.M. CASTELLET, *Iniciació a la poesia de Salvador Espriu,* Barcelona 1971, p. 100.
38. *O.c.,* p. 106.
39. *O.c.,* p. 132. Castellet se refiere a L. GOLDMANN, *Le Dieu caché,*

Al llegar a este punto, merecen contemplarse los albores decisivos de la importante *Setmana Santa* espriuana. En esta obra, las reminiscencias bíblicas no tienen tan sólo el papel de ornamentación erudita. No se abandona el talante trágico, grotesco, antiheroico, simbolizado en la figura del ciego. Pero una claridad, aún poco perceptible, difusa, procedente de lo más profundo de la existencia y de la historia, comienza a manifestarse en el escenario iluminado por los cirios de las marchas procesionales.

Séame permitido evocar las palabras que, sobre esta obra clave, escribí el día de la muerte del poeta:

> «Esto [la tragedia inacabada y repetitiva] se halla presente y transfigurado en los cuarenta poemas de la *Setmana Santa* Su grandeza consiste en que ya no es una satírica descripción de costumbres, sino una honda expresión de la condición humana En estos poemas aparece el dolor del mundo, las marchas funerales, el silencio después del Oficio de Tinieblas Pero también aparece el agua que borra la sangre y quién

---

Etude sur la vision tragique dans les *Pensées* de Pascal et dans le théatre de Racine, París 1955 Hay un punto donde confluyen la mística judía y el pensamiento trágico francés «El Dios escondido, el Dios que es espectador, pero que no ayuda a Job» (ver p 122) En seguida, Castellet *(O c* , p 126) evoca el *Deus absconditus* de los místicos y la visión trágica del Dios de Job, siempre presente en su silencio y en su mirada, pero que —si bien existe— parece no manifestarse Si Dios se mostrara, el hombre dejaría de tener una condición trágica En Pascal, ''un Dios siempre ausente y siempre presente es el centro mismo de la tragedia'', escribe GOLDMANN, *Ibid* , p 126

Dejo la valiosa cita de Castellet justo en el momento en que la alusión al pensamiento dialéctico nos lleva a Hegel y a Marx Ellos *asumen,* en efecto, el pensamiento trágico, ya que critican el pensamiento empírico y el dogmático, pero también se *oponen* a él, en nombre de una *inmanencia* que afirma «la unidad del hombre con el mundo» (*Ibid*)

Pero el pensamiento inmanentista rompe también una unidad la de la eternidad-en-el-tiempo, la de la trascendencia en la imagen, propia de la *teología de la manifestacion* y de la humanización, cuyo primer exponente es el Evangelio de Juan

Esto explica mi intento de búsqueda de *una teologia de la manifestacion en la imagen*, heredera del IV Evangelio y de los Padres Eso quería ser *La Humanidad de Dios* Es posible buscar a Dios porque Él, de alguna manera, se manifiesta la trascendencia de Dios se manifiesta en la donación de Jesus y de su Espíritu, y esa es la *rendija* por donde irrumpe el *Deus absconditus* Su Palabra (Verbo) y su Gracia (Espíritu) pueden anidar en el corazón del hombre, que así expresa el mismo amor que Dios le ofrece y le da

sabe si la primera claridad del alba [es decir, la transición de la "tragedia" a la "manifestación de la luz"].

Estos símbolos, estas figuras y este paisaje de la Semana Santa, los vemos como suspendidos en "esa monumental toalla de comunión de Sor Isabel de la Cruz", y el resplandor incierto de las velas contribuye seguramente a hacer transparente un anagrama que el poeta no puede precisar cuál es, si bien —en el Prólogo del mismo Espriu a su *Setmana Santa*— admite que podría ser un anagrama perteneciente ya al Nuevo Testamento el anagrama de JHS»[40]

¡Místico y trágico Espriu! No solamente a la vista de su decisiva *Setmana Santa,* sino incluso viendo la situación *grotesca* del poeta, predicando desesperadamente el «Deus absconditus» y la teología negativa a una generación prometeica que acababa justamente de cambiar la fe del carbonero por otra ingenua fe en la libertad utópica y omnipotente del hombre, demiurgo del progreso indefinido. Muchos de sus lectores creyeron que Espriu celebraba con ellos el derrumbamiento de la fe bíblica: eso sí, en clave pesimista. Hoy, sin el análisis osado de Castellet, aún estaríamos perplejos

He aquí, por fin, la última enseñanza de nuestro análisis: sería igualmente muy difícil etiquetar a Espriu con el marbete de «poeta cristiano», a pesar de que literalmente es poeta y es cristiano. ¿Por qué hay que confesar honestamente esta imposibilidad?

¿Por qué Espriu nunca quiso hacer propaganda confesional católica, ni tan sólo por qué no quiso presentarse nunca en público como confesionalmente católico?

Efectivamente, aunque no sólo por eso Es verdad que mucha gente de nuestro país tiene un inmenso pudor en mostrar en público algo que es considerado como *el drama íntimo de la conciencia privada,* sobre el cual se tiene perfecto derecho a que los demás no tengan acceso. Creo que es un pudor tremendamente respetable, aunque me parece que no es la última palabra del problema Volveremos a él en seguida.

El caso de J.V Foix es parecido También él tiene experiencia de un Dios lejano, más platónico —esta vez— que pascaliano/trágico Precisamente esta distancia insalvable entre la Luz absoluta y el hombre de tierra, cuya mente está repleta de

40 J M ROVIRA BELLOSO, *Una sabiduría de «lobo estepario»*, en «La Vanguardia», 23 febrero de 1985

nubes y nieblas, es uno de los puntos de mayor relevancia de la poesía metafísica de J.V. Foix, tal como afirmé también con ocasión de su muerte:

> «El hombre es incapaz de llegar a este conocimiento cristalino, transparente, duro y luminoso como el diamante, capaz de configurar el Todo que es la realidad circundante Es verdad que el conocimiento y el deseo humano tienden a esta pureza radiante Pero solamente Dios "capta" y "crea" simultáneamente la realidad con su Mente, según el orden absoluto de su Luz pura Esa luz que permite ver y, al mismo tiempo, da relieve, forma y color a las cosas, es decir, las *con-figura* En Dios es verdad el verso de Foix "El Absoluto ordena vuestra Mente"
>
> Y aquí está el pesimismo de este "estoico creyente", como le llamaba Jaume Lorés el pesimismo de este poeta, tal como yo lo veo Efectivamente, Foix concibe a Dios a la manera de Platón luz ideal de un cielo demasiado alejado de nuestro barro humano, reseco y estéril Dios, en efecto, aparece mucho más como Aquel en quien reposa nuestra *mente iluminada* que como el descanso liberador de los hombres deshechos Dios, más que guiar el rebaño, nos hace saber que "El es"»[41]

Por eso valoro mucho en J.V. Foix sus rasgos paradójicamente pascalianos: su consejo de «bajar la frente» si uno quiere llegar a la fe (Foix evocaba el «abêtissez-vous» de Pascal)[42], su franco reconocimiento de ser un pecador: «soy sordo a la campana, y escribo en la otra plana de la Ley que Vos dictáis»[43].

En resumen: el problema con que nos enfrentamos es éste: ¿Por qué estos hombres de hondas raíces cristianas tienen tantas dificultades para expresarse como cristianos? El fenómeno se repite con los músicos Mompou y Blancafort[44]; también con Manuel de Falla, y no tanto con Cristóbal Halffter, cuya producción de música religiosa es notabilísima

41 J M ROVIRA BELLOSO, *Foix, del pessimisme a l'avantguarda*, en «Serra D'Or», n 330 (1987) p 33 Ver también M BOIX, *Foix, cristià*, en «Serra d'Or» (1973) p 91 Según M Boix, el Cristo de Foix «no habla dice, no escribe hace, no raciocina provoca, no oprime emancipa, no ofrece da, no se enamora ama» (*Noves de darrera hora*)

42 «Cela vous fera croire et vous abêtira» (PASCAL, *Pensées*, 418, Seuil, París 1962, p 190)

43 J V FOIX, «Si jo fos marxant a Prades», en *Onze Nadales i un Cap d'Any, (Obras Completas,* 1 *Poesía)*, Barcelona 1974, p 314

44 Recientemente fallecidos F Mompou compuso los *Improperios* en 1964, ya septuagenario También la *Cantata de Santa María*, de M de Blancafort, es obra de madurez

Blancafort y Mompou, lo mismo que Toldrá, eran católicos practicantes. Los dos abordan el tema religioso tardíamente: Mompou con los *Improperios*, Blancafort con la *Cantata Virgo María*. A pesar de estas aportaciones, no creería adecuado llamarlos «músicos católicos». ¿Por qué?

Se abre camino una hipótesis: no tenían lenguaje —recursos culturales— para expresar sus íntimas vivencias religiosas.

El problema es más general: También Stravinsky, cristiano fervoroso, tiene que crear una sintaxis musical propia y *auténtica* en el momento de pasar el dintel de la música religiosa, con la *Sinfonía de los Salmos* (1930) o con la *Misa* (1948)[45].

Podríamos entrar todavía en un terreno más significativo para la privacidad de la fe: podríamos empezar por Antón Webern, el compañero de «trinidad» con Schónberg y Alban Berg. Católico practicante en el más perfecto anonimato —ya que su música refleja primariamente un orden y una mística escondidos, sin demasiadas alusiones católicas—, es el músico que más ha influido en la teoría y en la práctica musical de los años cincuenta[46].

No soy partidario de que la fe se mantenga y reprima en la esfera puramente privada, pero el ejemplo es significativo, porque el más elemental sentido de justicia me lleva a formular una pregunta ingenua. ¿Acaso Webern era *menos católico* que el «músico católico» contemporáneo por excelencia, el francés Olivier Messiaen, influido musicalmente por el mismo Webern y que llena de *religión explícita* sus obras, desde las *Trois petites liturgies pour la présence divine* hasta su reciente ópera sobre San Francisco de Asís?

¿No habrá también en este punto una pluriformidad de vocaciones? Cuando Don Giussani se quejaba de que un estudiante bondadoso y bien visto por todos («Delegato Aspiranti»

---

45 La *Sinfonía en Do* (1938-1940), *aparentemente* sin referencias religiosas, está «compuesta a la gloria de Dios» Stravinsky entendía que «música religiosa» era la que su autor dedicaba a Dios, como un «ex-voto» *(Poética musical,* Madrid 1977)

46 Hay que anotar la serie de los *Funf geistliche Lieder (Cinco cantos sagrados)*, con temas como «La Cruz que él debió llevar», «Vuelve, alma, a tu Creador», etc Así como los *Funf Canons (Cinco cánones)*, con el «Christus factus est nobis» y la «Crux fidelis» Webern fue amigo de nuestro Joaquim Homs, también músico dodecafónico y profundo cristiano Ver A WEBERN, *El camí cap a la nova música*, Barcelona 1982

en su Parroquia, por más señas) tenía una «moralità individualistica e liberale», porque no se manifestaba *como cristiano* en la Escuela, quizá tendía a unificar demasiado las vocaciones [47] Hemos de dar a cada uno lo suyo y podemos ensayar la siguiente hipótesis

Los poetas y músicos catalanes «noucentistes» (Carner, Riba, Mompou) no abordan el tema religioso hasta su madurez[48] ¿Por qué? Seguramente, porque entonces se encontraron finalmente seguros de su propio lenguaje, ya maduro, porque descansaba sobre su propia obra poética o musical realizada, lo que les permitía expresar por fin su experiencia religiosa de forma auténtica

Esto equivale a decir que la cultura eclesiástica catalana, procedente de Verdaguer, Torras i Bages, etc , a pesar de ser muy apreciada, *permanecía aislada*, separada del mundo de la cultura civil, y no podía ofrecer a la generación inmediatamente posterior a Maragall un lenguaje, unos conceptos, unas imágenes, unos recursos culturales y religiosos aptos para que los poetas, artistas y pensadores del «novecentismo» pudieran expresarse con autenticidad

Ejemplo gráfico En 1925, la expresión literaria de la religión no podía seguir los cánones de los *Idilis i Cants místics* de Verdaguer, por venerables que fueran Mantener estos cánones como inamovibles equivalía a dejar sin recursos culturales y religiosos a una generación de poetas cuyo anhelo era expresar

---

47 R RONZA, *Comunione e Liberazione Interviste a Luigi Giussani* Milano 1976, p 25

48 A MANENT, «La correspondencia entre Carles Riba i Carles Cardo arran de les "Elegies de Bierville"», en *In memoriam Carles Riba (1959-1969)* Barcelona 1973, pp 241 250, donde se manifiesta la profundizacion cristiana de Riba, semejante a una conversion

Nabi, de Josep Carner, es editado en 1941 en la Argentina, se habian ya publicado fragmentos en la «Revista de Catalunya», en plena guerra civil Contrasta el amor apasionado a Dios, propio del *Nabi* —«Deu es el meu unic espai»— con el ambiente de aquellos años en los que, desgraciadamente, la blasfemia se incorporo al habla popular Vid J CARNER, *Obres Completes Poesia*, Barcelona 1957, Prologo de M MANENT, pp XLIII-XLVI

Sobre la religiosidad de Jaume Bofill i Mates («Guerau de Liost»), hombre de misa diaria y politico republicano, ver las paginas decisivas del mismo A MANENT, *Jaume Bofill i Mates Guerau de Liost L home, el poeta, el politic* Barcelona 1979, pp 181- 184

algo muy distinto de lo que expresó con mayor ingenuidad la generación anterior algo que tal vez pudiera resumirse en la dignidad y responsabilidad del hombre libre, honesto y finito, pero que presiente el drama y el inmenso dolor del mundo

Este hecho histórico —la tendencia a la privatización de la fe— no creo que se deba presentar como una tragedia el hecho de que Toldrá, Mompou, Blancafort, Montsalvatge, Riba, Carner, Guerau de Liost, Sagarra, Espriu y Foix fueran hombres creyentes, modestos en su expresión religiosa pública y amantes de la libertad y de los «ismos» de su tiempo, honra a un país y no es tragedia ninguna Lo mismo podría decirse de los Delibes, Torrente Ballester, Gerardo Diego, Laín Entralgo y, con una mayor dosis de publicidad en su creencia, de Julián Marías

Es cierto, como contrapartida, que no hemos tenido la serie de los Mauriac, Claudel, Chesterton o, sobre todo, Graham Greene Pero, bien mirado, la existencia de estos intelectuales cristianos indica una minoría y un aislamiento mayores aún de la cultura creyente respecto de la cultura de la increencia (Nuestra separación y aislamiento es entre la subcultura eclesiástica y la cultura civil) En compensación, hemos tenido al autodidacta más genial desde los puntos de vista religioso, artístico y técnico Antonio Gaudí Quizá sea hora de expresar el agradecimiento público a los hombres de Iglesia que intercambiaron con el joven Gaudí sus experiencias religiosas

Sí me parece un grave perjuicio el hecho de que los poetas y pensadores del «noucentisme» —y, sobre todo, los que vinieron despues— no tuvieran recursos, a la vez culturales y religiosos, para expresar las *experiencias humanas relacionadas con la fe* Carecieron de un lenguaje vivo —de carne y hueso— para expresar la dimensión profunda y religiosa inherente a las cosas y a las situaciones normales de la vida de los hombres y mujeres comunes y corrientes de nuestra sociedad Lo realmente grave es el déficit de utillaje cultural para tratar con respeto y acierto *la dimensión última de la existencia* la que linda con el Otro, con el que es Vida amante

Este déficit de *trascendencia en la cotidianidad* produce una «lectura de la vida» empírica y empobrecida falta de vuelo y de esperanza[49]

---

49 Jaume GUILLAMENT se queja de la influencia de *La moda en los*

2. Las nuevas generaciones

El novelista Manuel de Pedrolo y el poeta Miguel Martí i Pol constituyen una generación «puente» que enlaza con los escritores que, en Europa, se identificaron con el existencialismo, en la medida en que —como proclamó Sartre— el *Existencialismo es un Humanismo*. El teatro de Pedrolo por ejemplo, se sitúa en la línea del Sartre de 1950.

Aparecen después los más jóvenes:

Sus posturas son fluidas, de ningún modo monolíticas. El dato obvio es que todos están vivos, en plena creatividad.

Los de formación marxista alternan con los que abrieron ventanas en Nueva York.

Narradores, poetas y artistas están muy repartidos: entre la «vanguardia clásica», como la llama Vattimo —en la que tendríamos que situar, ante todo, a Joan Brossa—. Hay también una «transvanguardia» a la manera de Pau Riba. Hay que añadir, en seguida, algunas actitudes «neos». Y un minimalismo de inspiración neoyorkina y, quizá más en concreto, de Woody Allen: ésta es seguramente la ascendencia del autor de *Benzina* y de *Zzzzz...*: Quim Monzó.

Son actitudes más vitales que ideológicas, aún difíciles de delimitar por falta de un mínimo de perspectiva. ¿En qué estante de la literatura catalana deberíamos colocar a María Jaén, por ejemplo? Quiero decir que el abanico de autores que intento sugerir no responde a un simple propósito clasificador. Con él se quiere mostrar, sencillamente, que las preocupaciones de nuestros escritores y artistas no pasan por una línea de demarcación trascendente, la que separa —pongamos por caso— al teísmo del ateísmo.

Y en la medida en que esta línea les preocupara, los encontraríamos, sin duda, en el mismo *impasse* ya señalado por referencia a las generaciones anteriores: la carencia de utillaje cultural para expresar las vivencias religiosas. Las vivencias que, como decía Paul Tillich, nos afectan en última instancia.

---

temas de moral («El Periódico», 4-VIII-1987, p. 4): de la falta de seriedad en el tratamiento de los temas y en la incapacidad de ir al fondo de los mismos. Eso «no está de moda».

La formación religiosa que han recibido las jóvenes generaciones ya no ha sido la religión del pre-concilio. Quizá Eugenio Trías sea ya de los últimos que han podido escribir este texto antológico:

> «Tuve la desventura de crecer en el seno de un tardío, excéntrico, apolillado y carcamal rebrote del espíritu contrarreformístico católico»[50].

Los «jóvenes» (posteriores a Espriu, Vinyoli, Mariá Manent, Pedrolo y Martí i Pol) han recibido ya, en todo caso, el cristianismo conciliar o, al menos, ráfagas de esta formación. No parece haberles afectado ni interesado mayoritariamente. Muchos de los más jóvenes, en efecto, aparecen como desinteresados del hecho religioso.

De tal manera que, si antes he presentado la lista de artistas y pensadores creyentes, formada prevalentemente por «noucentistes», ahora sería justo presentar la de agnósticos o indiferentes de las generaciones posteriores. Si me resisto a hacerlo, es porque el pudor, al que ya he hecho alusión, me impide etiquetar en una especie de clasificación religiosa a una serie de personajes vivos, en plena creatividad y libre disposición de sus facultades vitales. La lista anterior tenía a su favor la fijeza de lo que ya es historia.

Sí es posible presentar una serie impresionante de poetas que —ellos sí— llegan a menudo a las «últimas actitudes de fondo». Pere Gimferrer, Joan Brossa, Ramón Pinyol, Carles Pujol, con su memorable *Gian Lorenzo,* Joan Margarit, Narcís Comadira, Carles Torner, Jaume Subirana, Miquel Arimany, Bru de Sala, Oriol Pi de Cabanyes, J.M. Fulquet, Francesc Vallverdú, con su impresionante *Leviatan*...

Es distinto el caso de los novelistas y otros escritores en prosa: Quim Monzó, Pau Faner, Jaume Cabré, Josep Albanell, el colectivo Ofèlia Drachs, Carme Riera, María Mercè Roca y Manolo Vázquez Montalbán.

El conocimiento que tengo de la obra de los novelistas es muy inferior al que poseo de los poetas. A pesar de este déficit, no me parece fuera de lugar afirmar que, en general, sus per-

50. E. TRIAS, *Filosofía del futuro,* Barcelona 1983, p. 15.

sonajes y las situaciones por ellos vividas no reflejan una preocupación, un fondo o una dinámica religiosa.

Encontramos, eso sí, el tema evangélico en M.M. Roca, o la densa y amarga mirada moralizadora de la última obra de Vázquez Montalbán, verdadera denuncia de la burguesía del país, o la excepción confesante de Olga Xirinacs. Con todo, siempre me he resistido a llamar «postcristiana» a esa generación, ya sea por las excepciones significativas, ya sea porque creo que estamos (como diré en seguida, al hablar de Kundera y de Eco) ante una manifestación local de la cultura del Gran Vacío, próxima a un cierto nihilismo.

Alguna que otra vez, no obstante, surge el testimonio. En un texto que se titula, precisamente, *Fe*:

> «El día no era luminoso ni el mar estaba azul La naturaleza, que suele imitar al arte, tenía los tonos grisáceos de un cuadro de *Turner* Las montañas del fondo estaban recortadas por la ligera pátina de la neblina Y el mar se rizaba en pequeñas olas Todo adquiría un matiz de pesadumbre y soledad, aunque a los pescadores les habría gustado que hubiera brillado el sol Era el día de la Virgen del *Carmen* y asistí a un sencillo acto de fe, que para los agnósticos podía ser espectáculo y para los creyentes consuelo profundo Estaba en Fornells, Menorca, y aquel día todas las barcas salieron en procesión al mar, vestidas de flores y banderas
>
> Una banda de músicos tocó la salve marinera, cuatro marineros tiesos como velas llevaban a la Virgen, que se balanceaba sobre las cabezas, hasta el puerto Allí esperaba la barca del pescador que le había tocado en suerte Una multitud de personas se metieron en ella los marineros, los pescadores y sus familias, los curas vestidos de blanco y unos señores con galones que no sé de dónde salieron La barca iba en cabeza, y las demás la seguían Se detuvieron en la boca de la bahía, y allí, con el viento de levante de cara, echaron una corona de flores al mar En este día, la gente se acuerda de los pescadores muertos en el mar
>
> Seguramente la tradición es antiquísima, no sé Y el espectáculo cristiano no es más que el sincretismo de olvidados ritos paganos Pero había fe en aquella gente que cantaba la Salve marinera Ellos no han perdido los signos externos que recuerdan a sus muertos, en una civilización donde prácticamente el consolador ritual de la muerte ha dejado de existir En la ciudad es de mal gusto expresar el dolor en público, y los funerales suelen ser meros trámites religiosos burocráticos Sólo he visto esta fe en Leningrado y en Armenia Y ahora en este pequeño pueblo menorquín, que tiene chimeneas gaudinianas y también mujeres solas que en el día del *Carmen* se sienten acompañadas por estas barcas silenciosas Unas barcas que les ayudan a no olvidar al hombre que se hundió en el mar Y, cuando no se olvida en plural, la tristeza suele ser más dulce»

Josep Pla había escrito irónicamente sobre el mismo tema en las páginas del antiguo «Destino». También me acuerdo de las alusiones de Eugenio d'Ors a la fiesta del «Corpus», que él entendía como un elemento cultural de primer orden. No recuerdo si eran suyos estos versos que acompañaban mis sueños «noucentistes» todavía no apagados en los años cuarenta: «Viene la cultura con sus pasos pausados: líneas paralelas de cánticos sagrados...». Pero *Fe*, de Montserrat Roig[51], es un texto que late vivo y bien vivo: por eso he tenido que transcribirlo íntegro.

EXCURSUS. LA CULTURA DEL GRAN VACIO

Aunque he querido centrar mi estudio en la cultura local, sería insensato desconocer a dos autores, creadores de obras de ficción —pensadores, en definitiva—, cuya influencia es extraordinaria, debido a la gran difusión de sus obras, leídas por los jóvenes y por los que no lo somos. Me refiero a Milan Kundera, novelista checo, y a Umberto Eco, el catedrático de semiología que sorprendió al mundo con su novela *Il nome de la rosa*.

Milan Kundera tiene dos cualidades preciosas en un escritor: cada frase es clara, transparente, cristalina. Además, la misma sencillez y obviedad de lo que escribe produce en el lector el efecto de que Kundera está a punto de revelar el gran secreto. Tiene una manera de hablar como de revelación: posee la magia de quien, como la pintora Sabina de la *Insoportable levedad del ser*, desgarra la tela del cuadro para mostrar *la otra cara de la realidad* Un ejemplo:

> «Ser cirujano significa hender la superficie de las cosas y mirar lo que se oculta dentro Fue quizás este deseo el que llevó a Tomás a tratar de conocer lo que había al otro lado, *más allá* del "es muss sein", dicho de otro modo lo que queda de la vida cuando uno se deshace de lo que hasta entonces consideraba como su misión»[52]

---

51 M ROIG, *Fe* («El Periódico», 1-VIII- 1987)

52 M KUNDERA, *La insoportable levedad del ser*, Barcelona 1986², p. 201

En realidad, a pesar de que cada frase es perfectamente inteligible y rutilante, y a pesar del «efecto de revelación» que acabo de señalar, resulta que los escritos de Kundera producen una impresión global de vacío: de ausencia de pasiones y de sentimientos enraizados y auténticos, como me dijo Joan de Sagarra.

En realidad, hemos topado con la insoportable inconsistencia del ser: en las antípodas del «cosmos» de Santo Tomás de Aquino y de los pintores renacentistas, para quienes todo es también rutilante, pero denso y perfectamente consistente y *verdadero*.

¿Qué les falta a los hombres y mujeres de Kundera, que producen esta escalofriante impresión de banalidad, no exenta de la presencia ominosa del mal y, concretamente, de la crueldad? ¿Por qué los personajes kunderianos no paran de ir y venir, de dar saltitos nerviosos con la ligereza vacía que ya habíamos visto en uno de los personajes de *Il deserto rosso* de Antonioni?

¿Por qué esa gente, en sus idas y venidas, se enfurece de una manera grotesca, *como si no tuvieran fondo,* como si estuvieran movidos por resortes deshumanizados, tal como se comporta el padre de la enfermera Ruzena, que, en una de las escenas más ácidas de *La Despedida*, corre con la gorra del uniforme calada hasta los ojos y con el odio en el corazón, persiguiendo a los perros, movida por un sadismo que recuerda el de los guardianes de los campos de concentración al perseguir a los prisioneros?

La respuesta es sencilla: porque realmente *estos personajes no tienen fondo*. A los hombres y a las mujeres de Kundera no les falta la conciencia puntual de lo que hacen. Ni la conciencia de sí mismos en cada una de las acciones que protagonizan, aunque estos actos o actitudes sean un tanto irracionales: ni a Tomás ni a Teresa ni a aquellos seres atraídos por el vértigo de la transgresión o de la traición, que son Sabina y el amigo del doctor —quien, en definitiva, es el responsable de la muerte de la enfermera Ruzena—, les falta ese mínimo consciente que consiste en darse cuenta de *quién* es el que actúa y *qué efectos* va a producir la acción.

Les falta algo previo, capaz de fundamentar los pasos de la persona sobre la tierra: les falta una dimensión que no es exactamente la «conscience de soi», y que el mismo Kundera

nos muestra en negativo. A estos personajes sin raíces les falta el *sentido*. No solamente un sentido último trascendente, sino la capacidad de trazar una línea seguida de su paso, como el barco deja su estela.

Los personajes kunderianos no son esperpénticos. Porque, a pesar del irracionalismo observado, se mueven en un marco de convenciones establecidas, e incluso de convenciones impuestas por la coacción pura y dura: así le ocurre al protagonista de *La Broma*.

En cambio, esos mismos personajes sí aparecen y desaparecen *esperpénticamente* como fuegos fatuos, sin dejar otra huella de su paso que el simple fenómeno de su facticidad puntual.

Ocurre que esos personajes no están inscritos en unas coordenadas que *conserven el sentido* de sus acciones. Me ha sido muy fácil encontrar las propias palabras de Milan Kundera que corroboran lo que estoy diciendo:

> «Al emplear la palabra "no-amor" no quiero decir que tuviera una relación cínica con esta chica, ni que, como suele decirse, no reconociese en ella más que un objeto sexual: por el contrario, la apreciaba como amiga, estimaba su carácter y su inteligencia, estaba dispuesto a echarle una mano siempre que lo necesitase. No fue él quien se comportó mal con ella. La que se comportó mal fue su memoria, que por su cuenta, y sin la intervención de él, la expulsó de la esfera del amor»[53].

En un mundo sano, el hombre es, de algún modo, su memoria. Hay una cierta identificación entre recordar y ser. El ser se enriquece en el recuerdo. El recuerdo, o esa forma actualizada del recuerdo que es el afecto, nos une con la gente y crea un mundo no-inconsistente.

Pero un egocentrismo consciente o inconsciente, que podría estar motivado por un instinto de defensa o de sobrevivencia, puede reducir al hombre o al grupo humano a tal pequeñez o cerrazón que los otros, o no pueden entrar en esta leve burbuja, pendiente de sí misma o de la nada, o, si han entrado, con facilidad el olvido los vuelve a echar fuera. ¿Qué trauma ha sufrido Tomás, qué mecanismos de defensa ha puesto en juego

---

53. M. KUNDERA, *O.c.*, p. 213.

para pasar de una «situación sana», como la que describe ahora mismo Kundera, a la «situación de olvido» propia del cínico o del sobreviviente pertinaz?

No he hecho otra cosa sino sistematizar lo que sigue inmediatamente al texto citado.

> «Parece como si existiera en el cerebro una region totalmente especifica, que podria denominarse *memoria poetica*, que registrara aquello que nos ha conmovido, encantado, que ha hecho hermosa nuestra vida Desde que conocio a Teresa, ninguna mujer tenia derecho a imprimir en esa parte del cerebro ni la mas fugaz de las huellas »

No hay *sentido*, por tanto, porque no hay «memoria que ame» Kundera, que ha hablado de la memoria poética, quizá no ha visto toda la importancia que tiene la «sana memoria de los hombres» y, en definitiva, la «memoria de Dios» Los personajes del novelista checo tienen tan sólo la pura funcionalidad puntual, como la de los muñecos de *Petrushka* de Stravinsky[54] Como la de los autómatas que repiten sus payasadas trágicas sin comienzo ni fin

Con todo, esos personajes no son exactamente polichinelas Ya que ni tan sólo los mueve Nadie Nadie tira de los hilos Son pequeños, frágiles, leves autómatas conscientes, pero deshumanizados el músico, su mujer, el pobre adolescente de *La vida está en otra parte*, sin duda la más cruel creación del autor En un momento dado, estas criaturas —impávidas— pueden segregar el mal con toda intensidad

Son conscientes, sobre todo, de que, sea cual sea el signo positivo o negativo de su actividad, ésta se perderá irremisiblemente en el Gran Vacío Como máximo —es el detalle humanista—, se da la infinita nostalgia de la muerte del perro al final de *La insoportable levedad del ser* aquel «adiós» inacabable, pero incapaz de «pararse» o de «hacerse eterno» como hubieran querido Maragall y Mahler

Esta escena ofrece lo más parecido a una ternura frágil y herida Porque el Gran Vacío, al dar la orden perentoria de la «muerte del sentido», ha convertido los sentimientos y las pa-

---

54 T W ADORNO, *Philosophie de la nouvelle musique*, Gallimard, Paris 1962, pp 152 153

siones, la carne, la sangre y el espíritu del hombre, en cartón piedra Ha convertido el mundo en un decorado grotesco, *kitsch*, donde las personas deambulan entre el azar y la necesidad ominosa

* * *

Situado en un nivel más metafísico, el mensaje de Umberto Eco en *Il nome de la rosa* no es muy diferente de la llamada del Gran Vacío

También el final de *El Nombre de la Rosa* muestra la apariencia del volcán extinguido, donde todas las pasiones y sentimientos y toda inteligencia se han fundido en un crepúsculo general

También aquí encontramos la falta de amor que habita en el hombre interior y del Amor entendido como ámbito y memoria divinos También los personajes de Eco poseen una gran inteligencia —son incluso hiperconscientes—, pero su corazón es de hielo, sobre todo en el paradigmático Jorge de Burgos

También el mundo —ese inmenso archivo— habitado por personajes repletos de ciencia es proclive a eclipsar el sentido último, porque, si bien permanece dispuesto y pronto para recordar todas las fechas, no es, sin embargo, capaz de registrar lo que San Agustín llamaba «el largo afecto», así como el sentido que encuentran y despliegan las criaturas humanas

Hay, sin embargo, una diferencia fundamental entre Eco y Kundera, tan difícil de demostrar como fácil de percibir He hablado, como en una metáfora, de «volcán apagado», y debería hablar de *volcán dormido* de potencial paralizado, no agotado Porque me da la impresión de que el monasterio entero de Pomposa, con Adso y con Guillermo de Baskerville, así como el mismo Eco, pueden volver a iluminarse en cualquier momento y reencontrar su fe viva en el Amor que mueve lo más íntimo del ser humano

Mientras tanto, a Umberto Eco le extraña que los católicos no reaccionemos ante su obra Y piensa que, si Dios es, sin duda se parece a lo que sobre Él pensó Santo Tomás[55], no a lo que piensa el Nominalismo, fuente del ateísmo moderno

---

55 V MESSORI, *Inchiesta sul Cristianesimo*, Torino 1987, pp 34 41

Básicamente, tiene razón. Santo Tomás comienza a «pensar a Dios» a partir de la *simplicidad pura:* acto puro, nada más que Amor. Su punto de partida no es, por más que parezca extraño, un «infinito» abstracto que no respete la rotunda consistencia y, sobre todo, la alegre aventura de los hombres y mujeres tal como los representó Ghirlandaio en Santa María Novella de Florencia.

Vuelve el tema tratado hace un momento: el respeto a la densidad del ser o la apuesta por la banalidad absoluta de la existencia... De momento, Kundera y Eco nos introducen en la cultura del Gran Vacío: ni propiamente atea ni propiamente antirreligiosa, ya que quizá permanece la nostalgia; tal vez la nostalgia olvidada como un vacío más en el campo de la conciencia. Pero ese vacío no deja de señalar la espera —o la esperanza— de que pudiera haber un contenido (por cierto, sin trampa ni cartón) que lo llenara. De momento, es el Gran Vacío que ha perdido la confianza de que pueda ser real aquel Amor «que muove il sole e le altre stelle».

3. Filósofos e intelectuales. La ética

Contrariamente a lo que se podría esperar de una sociedad tremendamente consumista como la nuestra, el número y la calidad de los cultivadores de la filosofía en Cataluña es impresionante. Sin querer incurrir en hipérbole, diría que es superior al de cualquier época, incluida la medieval, con su despliegue de filósofos/teólogos. He comprobado este hecho en un trabajo recientísimo[56].

Una hipótesis surgía de él: estos pensadores ejercen en la sociedad catalana una función *pública* análoga a la que, en su tiempo, ejercieron los poetas de la «Renaixença».

La hipótesis toma consistencia, *a posteriori,* si comprobamos que muchos de los filósofos que ostentan cátedras universitarias alternan esta función con una presencia activa en los

---

56. J.M. ROVIRA BELLOSO, *El Catolicisme dins els corrents filosòfics a la Catalunya actual,* en «Revista de Catalunya», n. 16 (febrero 1988) pp. 22-35.

media, donde sus reflexiones sobre la sociedad, sobre nacionalismo, sobre el estado y la ciudad, sobre la ética, etc., seguramente tienen una proyección, aunque sea ambivalente, problemática o escasa, en la misma sociedad. (En la presente versión castellana me parece muy oportuno extender esta afirmación a la generalidad de los filósofos o pensadores españoles, como veremos enseguida. No se trata de algo privativo del área catalana).

Siempre sobre la base de mi trabajo acerca de los filósofos catalanes y el cristianismo, ¿podría señalar algunas características del pensamiento filosófico hodierno en relación con la fe?

1.° No faltan filósofos personalmente cristianos o de inspiración cristiana; o, al menos, filósofos en quienes se manifiestan claramente temas y contenidos cristianos.

2.° No es el momento de dividir los pensadores por sus ideas religiosas. No hay que volver a los tiempos de las otrora famosas *Lecturas buenas y malas.*

Pero podemos, siempre en la perspectiva de la presencia de la fe en los ámbitos culturales, pasar revista a los temas de raíz cristiana que se advierten en los filósofos actuales:

a) La *tradición* (Jaume Bofill, Joaquim Maristany)[57];

b) Lo *eterno* y lo *temporal* en la vida y en la muerte (Josep M. Calsamiglia)[58];

c) *La proclividad del hombre interior hacia el Evangelio* (Gabriel Maragall) o *hacia la Verdad* (Lluís Cuéllar)[59];

d) *La memoria: el símbolo como recuerdo y anticipación* (E. Trías)[60];

e) *La valoración de la cultura del pasado inspirada por la fe cristiana* (X. Rubert de Ventós, N. Bilbeny)[61];

---

57. AA.DD. *Homenatge a Jaume Bofill. Inèdits de Jaume Bofill. Dos Estudis per Joaquim Maristany,* Barcelona 1986.

58. J.M. CALSAMIGLIA, *Assaigs i Conferències,* Barcelona 1986.

59. G. MARAGALL, *Fragment de sistema,* Barcelona 1986. Prólogos de E. TRIAS, J. LORES, J.M. ROVIRA BELLOSO. L. CUELLAR BASSOLS, *El hombre y la verdad,* Barcelona 1981.

60. E. TRIAS, *O.c.,* pp. 134-142; *Los límites del mundo,* Barcelona 1985, p. 227.

61. X. RUBERT DE VENTOS, *El laberinto de la Hispanidad,* Barcelona 1987. También N. BILBENY, *Filosofia contemporània a Catalunya,* pone de relieve las corrientes creyentes entre los filósofos catalanes.

f) *La aspiración a un tipo de relación humana no marcada por el poder:* el tema de la suspensión del poder» (J. Ramoneda)[62];

g) La ejemplar dedicación de un Pere Lluís Font a *la interpretación objetiva de los filósofos de la modernidad...*[63].

3.° Junto a estos aspectos positivos, no pueden dejar de señalarse tres hechos globales que afectan a la cultura filosófica de nuestro país, aunque son también hechos observables, con más o menos fuerza, en el conjunto del horizonte europeo.

a) *Desaparición del pensamiento neoescolástico, hegemónico en los años posteriores a la guerra civil (hasta mediados los cincuenta)*

En toda España, el pensamiento neoescolástico tendía a la estricta observancia (el muy meritorio P. Ramírez), mientras en otros casos tendía decididamente hacia el integrismo: el P. Roig Gironella, en contraste con su agradable talante personal, podría simbolizar un período en que el pensamiento católico en Cataluña era casi equivalente a una escolástica de signo integrista que influyó en la formación de varias generaciones de las clases media y alta.

La devaluación de esta filosofía no tuvo recambio adecuado. Según el habitual movimiento pendular, la hegemonía confesional se trocaba en el convencimiento de que el pensamiento cristiano no tenía ya nada que decir en el marco de la cultura del país.

Un conocido analista de la cultura diagnosticaba que, si bien persistían unas tradiciones populares y religiosas incrustadas en nuestro folklore o en la historia espiritual del pueblo, ante el mundo contemporáneo habían entrado en declive, quedando privadas de actualidad cultural.

Este *a priori* ha declarado inexistente o incómodo el lugar de la religión en la vida cultural contemporánea: como un hecho

---

62. J. RAMONEDA, *El sentit íntim*, Barcelona 1982.
63. P. LLUIS FONT, *Pròleg*, a I. Kant, *Prolegòmens*, Barcelona 1982; *Introducción*, a I. Kant, *Fonamentació de la Metafísica dels costums*, Barcelona 1984.

simbólico, pienso en la desaparición de la sección de «Religión» en las páginas de muchos diarios («El País» la ha restaurado) o en el lugar de la religión en la escuela.

La famosa pretensión de *publicidad trascendente y absoluta* con la que, a veces, se presentan las entidades de Iglesia, planteando el tema como un «todo o nada», creo que ha complicado las cosas. (De igual manera que las ha complicado la pretensión de «no relevancia» con que se ha etiquetado el hecho religioso en nuestro mundo). Las cosas son quizá más sencillas de lo que pretendemos, ya que algunos sectores han vivido la experiencia sumamente positiva del cristianismo *entre* otros hechos culturales. Si se ha dicho que el hombre es un «ser *entre*», ¿por qué no puede serlo, *sociológicamente* hablando, el acontecimiento cristiano?

Según el tipo de modernidad (cerrada o abierta) que asuma la sociedad y la cultura, y según el tipo de pensamiento católico dominante, se puede llegar a un cúmulo de malentendidos, tipo bola de nieve, o se puede intentar corregir a fondo la dirección hacia el mutuo entendimiento y el diálogo.

En nuestro mundo filosófico y civil, ante otros hechos negativos de cerrazón y separación mutuas, es de justicia señalar esas dos ventanas abiertas al aire puro: la presencia amiga, irónica y creyente de J.M. Casalmiglia y los trabajos precisos y honestos de Pere Lluís Font sobre el mundo de la Ilustración.

b) *El inmanentismo actual de la filosofía*

Lo he señalado diversas veces: la más detallada, en *La Humanidad de Dios*, en su cuarta y última parte.

«Cuando alguien empieza a filosofar, ante todo ha de ser spinozista», decía Hegel en su *Historia de la Filosofía*, citada por Hans Küng en *¿Existe Dios?*[64] Esta «boutade» le servía sin duda a Hegel para señalar los presupuestos —las precomprensiones— que cada época, de manera consciente o inconsciente, establece como condicionantes de su propio pensamiento.

---

64. H. KUNG, *Existiert Gott?*, München 1978, p. 161.

Cuando me refiero al inmanentismo de la actual filosofía catalana o española, quisiera señalar estas coordenadas mentales que, como unas reglas de juego apriόricas, sirven para indicar la situación del pensador. Estas coordenadas no son en absoluto sensibles a la admisión de un Origen, de un Término o de un Fundamento de la existencia humana.

Esta falta de relevancia que la filosofía actual atribuye a *lo que trasciende al hombre* —porque se dice que es inexistente o que es imposible o inútil llegarlo a conocer— es lo que llamo el fenómeno del *inmanentismo* de la filosofía actual.

El «síndrome de inmanencia» afecta lo mismo a los pensadores de tradición marxista o posmarxista que a los de formación y expresión posmoderna: el nihilismo de estos últimos radicaliza la cuestión. Y la cuestión se hace particularmente aguda por lo que a la ética se refiere, ya que este área del pensamiento, si bien autónoma, aparece tradicionalmente muy ligada a su fundamento trascendente. Es bien sabido que precisamente E. Kant es quien con más fuerza de convicción postulaba a Dios como fundamento de aquel imperativo específico que abrirá el campo de la Etica humana.

Puedo remitirme a mi trabajo ya mencionado; es tan reciente que estoy aún pensando en sus mismos términos:

> «Nombres muy representativos de la filosofía catalana actual están en guardia por lo que se refiere a la afirmación de un Origen que preste fundamento a la aventura humana. La misma actitud hacia un Término que la asuma o la ''salve''».

La negación más consecuente se encuentra en Eugenio Trías, en la *Filosofía del futuro*. Paradójicamente, esta negación aparece revestida de tal humildad trágica, de tal dosis de resignada frustración (en las antípodas del espíritu prometeico) que, para calificarla, empleé la expresión «ateísmo metodológico» —y quizá *solamente* ateísmo metodológico—, a pesar del afán implacable de Trías por no ofrecer salida alguna de tipo trascendente a la inmanencia del hombre situado en su propio mundo.

Filosofar, decía Trías, es sentir el vértigo del abismo de la nada; es «pensar el devenir», el cual es tan sólo «ser horadado por la nada; nada generadora de ser»:

«No hay suelo firme donde asentar ninguna certidumbre basada en fe, en creencia, en crédito respecto a nada. Lo que entonces se revela es *esa nada:* la falta de fundamento y de soporte sobre la que, de ahora en adelante, deberá seguir avanzando [el sujeto humano]»[65].

El transcurso del tiempo —y, por cierto, poco tiempo— parecía venir a darme la razón de mi calificación minimalista (la de ateísmo tan sólo *metodológico*), porque lo cierto es que en el último libro de E. Trías, *Los límites del mundo*, se abren ventanas que no solamente no excluyen, sino que postulan la dimensión mística[66].

Cierto también que en *Filosofía del futuro* se dejaban las cosas claras. Se afirmaba la repetición, la recreación, el retorno, es decir, «el principio de variación», pero sin Origen; se afirmaba la «finalidad sin fin», es decir, sin Término.

Todo claro como en ninguna otra parte. Y a fe que, desde muchos otros ángulos, apunta esa misma mentalidad, que parece dar por sabida —y por sentida— la afirmación de que la libertad del hombre es incompatible con cualquier forma de trascendencia que enmarcara y, en definitiva, limitara esa libertad. Feuerbach y Sartre, pero también la «necesidad de emancipación» respecto de un determinado tipo de creencia, pesan con fuerza en esa mentalidad.

Es la imperiosa necesidad de inmanencia que mueve a la filosofía actual, no sólo la catalana. A pesar de los muchos nombres que abren o entreabren ventanas a la trascendencia, tales como Levinas, Ricoeur, Gadamer, los para mí inolvidables Blondel, Marcel y Lacroix, y de manera paradójica Bloch, Adorno y Habermas, no se puede negar que hoy en Europa se vive una oleada inmanente y posmoderna, hija de Heidegger y de Nietzsche, como se muestra en *La fine della modernità*, de Gianni Vattimo[67].

EXCURSUS: EL PROBLEMA DE LA ETICA

Interesa a todos. Una prueba es el debate de altura que, en un tiempo poco propicio a los debates ideológicos, ha tenido lugar en la prensa diaria.

---

65. E. TRIAS *Filosofía del futuro*, Barcelona 1983, p. 25.
66. E. TRIAS, *Los límites del mundo*. (Segunda Sinfonía).
67. G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Torino 1985.

Tanto los tradicionalistas, con su nostalgia por la omnímoda influencia de la Iglesia, como quienes desearían algo así como un «pacto social» (consenso) sobre puntos esenciales de contenido ético compartidos por la sociedad civil (García Roca[68]), así como los pensadores «laicistas», todos estaríamos de acuerdo en la importancia que actualmente ha adquirido el problema de la ética social, tan próximo a las cuestiones acerca del «sentido», la paz y la «praxis» de la convivencia ciudadana

Por eso he seguido la preocupación ética de un E Trias en «Saber» o de Victoria Camps en un libro reciente Lo mismo podría decir de los trabajos importantes de Muguerza, así como de Sabater y Sádaba[69]

De suerte que todo cuanto he dicho sobre el pensamiento *inmanentista* tiene incidencia en el campo de la ética Es más podría decirse que se cumple *sobre todo* en el área de la ética

En *La imaginación ética,* Victoria Camps, en diálogo con Muguerza, expresará con inteligencia y sensibilidad su búsqueda de un camino cultivado, casi convencional, entre el macizo del «Todo» y el abismo de la «Nada» Es el discurso del «sentido provisional», una variante del ya clásico discurso sobre la finitud, que no quiere caer en el nihilismo trágico, pero que tampoco quiere elevarse hacia ningún «cielo» trascendente, sino que propone —tal vez como un cierto «sentido *minimal*»— el bordado leve de la facticidad precaria de cada día

No soy contrario, de ningún modo, al descubrimiento del «sentido débil» que late en la precariedad cotidiana La gente sencilla tiene la sabiduría enorme de valorar todo aquello que pueda sazonar con un granito de pimienta y sal la vida diaria Lo que me parecería excesivo sería elevar esa pura y cruda *facticidad* a discurso de la razón práctica Este sí es un riesgo de la filosofía catalana

---

68 J GARCIA ROCA, «Iglesia, acontecimiento de liberacion» en AA VV *El Concilio del siglo XXI* Madrid, 1987, p 345

69 V CAMPS, *La imaginacion etica* Barcelona 1983, E TRIAS, *Les dimensions del mon Etica de la interaccio,* en «Saber», n 13 (1987) pp 9-13 Para los demas autores, ver nota 30

c) *La indiferencia hacia una fe «comprometida»*

En la edad «posmoderna» no son raras las muestras de simpatía hacia actitudes «religiosas» Es curioso en los años sesenta se privilegiaba la fe por encima de la religión Ahora, en cambio, no es extraño invocar a Holderlin o a Rilke como avales de que hoy día se puede ser incluso muy religioso se puede vivir intensamente la relación con el universo, ya sea en forma de sentimiento oceanico, ya sea de exaltación panteísta ¡Es la fe propiamente dicha, correlativa a la afirmación del Trascendente, es la fe que exige adhesión al Otro, la que hoy se aprecia como un viejo camino de «ida» cuando el personal cree «estar de vuelta»!

Ocurre que ya no habitamos en el meridiano de la pura razon *objetiva* Porque la razón «objetiva» nos diría que no hay variaciones sin tema originario «si Deus no fos, neguna cosa fora», decía ya Ramón Llull[70] La razón «objetiva» nos haría presentir el Término en el proceso de la «finalidad sin fin» Nos llevaría a pensar con naturalidad en la condición de posibilidad necesaria para el primer «big bang»

El momento cultural de hoy nos hace caer en la cuenta de que, para bien o para mal, la «pura razón» no tiene el primado, sino la «inteligencia/pasion» o la «razon/sentimiento» Imitando a Habermas, diríamos *Conocimiento e intencionalidad (interés)* van unidos[71] ¡Ojala el primado lo obtuviera la «inteligencia/amor»!

En concreto, hoy tiene el primado la razón atravesada por el sentimiento de Sísifo se trata de una inteligencia que incluye el sentido negativo del desastre, propio del existencialismo (el

70 R LLULL, *Antologia filosofica* Barcelona 1984 p 410

71 *Conocimiento e interes* es el titulo del primer capitulo de la obra de J HABERMAS *Teoria e prassi nella societa tecnologica* Laterza Roma-Bari 1978 En este capitulo se afirma que en las ciencias *historico hermeneuticas* el acceso a los hechos permanece abierto gracias a la «comprension del sentido y no tan solo de la [pura] observacion» (p 11) Pero esto, naturalmente abre la puerta a las «prestaciones a cargo del sujeto», es decir, a la importancia de la autorreflexion y del interes prevalente en la conciencia subjetiva (pp 12 13) Innecesario decir que acepto el *circulo hermeneutico* que, a partir de ahi equilibra las relaciones entre lo subjetivo y lo objetivo

hombre, pasión inútil; el hombre, ser para la nada) y la imposibilidad de salvación, típica de «L'âge postmoderne»: que, cuando está ya totalmente carente del *principio esperanza,* se siente movida a caminar por el desierto de la nada.

La sustitución del *principio esperanza* por el *sentimiento de Sísifo* hace que la razón sienta un momento de pánico como el que puedo experimentar cuando mi ordenador me amenaza con el olvido absoluto de los datos.

A lo largo de la historia, los hombres han presentado sus agravios a la divinidad. El hombre Job, al que hoy le faltara la esperanza, podría reprocharle finalmente a Dios que el mal supremo para el hombre sería que se perdiera todo lo creado en el Olvido Absoluto de una memoria que ya no amara[72]. Por eso la esperanza —lo mismo del judío que del cristiano— consiste en creer, y casi *saber*, que Dios no puede olvidar a sus hijos.

La cultura actual teme la fe, porque le parece que compromete y limita al hombre, al adherirlo al Otro. Pero en el fondo teme también al nihilismo. Por eso la primera y principal función de un pensamiento creyente es la de contribuir a mantener el *principio esperanza*: el horizonte que no niega, sino que admite la posibilidad de una «finalidad salvada» para el hombre. Este principio esperanza es tan «necesario» y popular hoy como pueda ser impopular la llamada «fe comprometida».

Pero lo que el hombre actual está invitado a escuchar es la llamada de la verdad, al margen de su mayor o menor oportunidad. Por otra parte, la esperanza no es más que la larga mirada de la fe hacia el futuro. Quiero decir que no se trata de algo bueno para poder vivir hoy (la esperanza) y algo malo para la sensibilidad actual (la fe). Se trata de advertir (y ciertamente en relación con el latido más hondo del universo, aunque sin panteísmo alguno) el adviento callado del Dios vivo.

---

72. Maurici SERRAHIMA me comunicó hace años los siguientes párrafos de J. JOUBERT, *Pensées,* I, 25-26, sobre la Memoria de Dios y —en definitiva— sobre Dios entrevisto como Memoria que ama: «Rien dans le monde moral n'est perdu, comme dans le monde matériel n'est anéanti. Toutes nos pensées et tous nos sentiments ne sont ici-bas que commencement de sentiments et de pensées qui seront achevés ailleurs... Où vont nos idées? Elles vont dans la mémoire de Dieu».

4. Las subculturas, especialmente la de los jóvenes

Nuevamente los sociólogos J. Estruch y S. Cardús abren el camino con su libro *Les enquestes a la joventut de Catalunya,* Barcelona 1984: sociología interpretativa, no positivista o cuantitativa, fraguada tan sólo en encuestas y tantos por ciento.

«Joven» es un concepto no solamente biológico, sino cultural:

> «El joven se inventó al mismo tiempo que la máquina de vapor: el uno fue inventado por Rousseau en 1762, la otra por Watt en 1765»[73].

La del joven es una figura variable: entre la marginación y la huida, por una parte, y la idealización por otra. «Creemos que la juventud tan sólo podía llegar a ser la ''edad modelo'' en una sociedad sin modelos que ofrecer a la juventud»[74].

¿Cuál es la cultura de esta juventud?

El imponente informe de la Diputación de Barcelona, *La joventut a Catalunya al segle XX* (2 vols., Barcelona 1987), sugiere épocas y ambientes cambiantes, más que tantos por cientos: es una visión panorámica que abarca, desde el intento estatal de encuadrar a la juventud durante el franquismo, pasando por el influjo familiar de los «hijos de viuda» observados por Joan Oliver («Pere Quart»), hasta llegar a la contestación radical. Puede constatarse que la familia, la escuela/universidad, las instituciones de Iglesia, los organismos estatales y las ideologías son elementos donde se siguen acuñando las formas de vida de las jóvenes generaciones.

El *Estudio sociológico de la Juventud de Cataluña*, de R. Romero de Tejada y el Instituto Gallup, muestra en plan objetivista que la cultura de los jóvenes pasa por la familia, por el lugar de trabajo (¡el paro, todavía!), por el tiempo libre, entendido en gran parte como *tiempo de consumir*, por la Iglesia y sus movimientos, por la política y por el mismo mundo joven[75].

---

73. S. CARDUS-J. ESTRUCH, *Les enquestes a la Joventut de Catalunya,* Barcelona 1984, p. 16.

74. *O.c.*, p. 37.

75. R. ROMERO DE TEJADA-INSTITUT GALLUP, *Estudi sociològic de la Joventut de Catalunya,* Barcelona 1985.

Cardús y Estruch ofrecen la pequeña historia de la cultura juvenil, formada por puntos de referencia simbólicos cuya influencia es difícil precisar y que, sin duda, aparecieron entre grandes zonas de conformismo. Reduzco esta pequeña historia a una lista de palabras sugerentes, aumentadas pero no corregidas por recuerdos propios.

Años cincuenta: Movimientos evangelizadores de la Iglesia; organizaciones de juventud políticas (fascistas y comunistas); escultismo. Al final de los años cincuenta aparecen las primeras formas de marginalidad: *Bloussons noirs* y *teddy-boys,* con el mito James Dean y los «rebeldes sin causa».

Años sesenta: La *nueva clase joven, contestación,* revolución cultural; compromiso propio del existencialismo y del marxismo; contracultura; los Beatles, los «hyppies», las comunas, el orientalismo, la droga para minorías. Tres euforias colectivas acaban en desastre y marcan el paso a la década de los setenta: final de la guerra del Viet-Nam, mayo del 68 y primavera de Praga.

Años setenta: Ven la caída de Allende, la «libertad, amnistía y ''estatut d'autononomia''», la transición, el desencanto, la desmovilización juvenil, el «pasotismo», la droga; la generalización de la sociedad de consumo. En Europa, la *crisis energética* comienza a finales de 1973.

Años ochenta: La crisis energética, convertida en crisis cultural, llega a España: «paro», reconversión industrial, renacimiento del «rock», «heavy metal», con el derecho a la diferencia: «Somos una sociedad dentro de la sociedad». El nuevo templo es la *discoteca,* porque en ella se vive un momento diferente de los de cada día de la semana; se consigue un nuevo tipo de relación entre los mismos jóvenes, distinto del muy deteriorado tipo de relación de los ambientes de trabajo; se llega a una identidad más *gratificante* que la grisalla y el miedo al futuro de cada día.

Un amigo identifica esta cultura con el nombre de «sexy-moto». TVE la llama «cultura del *vídeo-clip*» (6. IX. 87, Programa «Siete días»).

El *lenguaje* de la juventud actual es crudo, desencantado: refleja el desamparo ante los conflictos familiares, la conciencia de manipulación que sufren los jóvenes, así como las pequeñas ilusiones, las referencias a la amistad, al amor, a la política, a

la religión o a la cotidianeidad. El adjetivo «cutre», con el significado de «poco fino, poco cultivado, mísero y sórdido», sirve para calificar debidamente ese lenguaje subcultural de una de las más recientes olas de nuestra juventud, subrayado por las canciones de Ramoncín.

La *religiosidad* de esta juventud es difícil de comprobar. Hay sorpresa en las cifras: De un 37 % a un 47 % de católicos practicantes. El 37 % corresponde a la clase alta o mediana alta; el 47 % a las clases populares.

Los católicos no practicantes oscilan del 34 al 44 %. Los primeros son de clase popular; los últimos son de clase media/baja.

Se consideran no católicos: del 16 % (media/baja) hasta el 26 % (alta y media/alta)[76].

Más datos: En Barcelona son organizaciones eclesiales de juventud: la JOBAC, Movimiento de Pueblos y Comarcas (JARC), JOC, MUEC, CCU, Safor, Berchmans, Adsis, MIJAC, Hora-3 y afines, Focolari, Movimiento Neocatecumenal (Kikos), Opus Dei, Renovación carismática, Comunión y Liberación, y los muchísimos servicios y grupos de colegios de religiosos/as y parroquias, catequesis, etc. Como compensación, hay que declarar que algunos de los movimientos o grupos mencionados no son específicamente juveniles.

El dato cualitativo es modesto, pero da qué pensar: las formas de expresión religiosas de la sociedad actual ya no son las típicas de la sociedad tradicional (Cardús-Estruch).

5. La imagen de la Iglesia en los medios de comunicación

He seleccionado 416 unidades de noticias o de opinión aparecidas en la prensa diaria durante dos meses (1 de julio a 1 de septiembre de 1987). Las he clasificado así:

---

76. DIPUTACIO DE GIRONA- GENERALITAT DE CATALUNYA, *La Joventut de les Comarques gironines*, Barcelona 1985; E. CARVAJAL ALVAREZ, *Informe sociológico de la «Gent Jove» de l'Hospitalet*, Ajuntament de l'Hospitalet de Llobregat 1985.

A. Noticias

El orden en que presento los diversos apartados no es arbitrario. En los cuatro primeros, la Iglesia aparece dotada de una buena imagen; en los cinco últimos presenta, en general, una imagen de *poder fáctico*, o de institución conflictiva en su interior, o de institución que desconoce los derechos humanos, en contraste con la imagen *evangélica* que las élites —e incluso la gente sencilla— creen, sobre todo después del Concilio, que *ha de ser* la verdadera imagen de la Iglesia.

A.1. *Hechos de Iglesia entendida como comunidad de alabanza*

Son muy pocos: celebración en Rosas de una Misa internacional con asistencia de 1.500 personas; la «Salve» donostiarra del 15 de agosto. (Pero es noticia no por el hecho de ser una «Salve», sino por los disturbios que en ella hubo)[77].

A.2. *Noticias de denuncias proféticas de la Jerarquía*

Contra las arbitrariedades de las fuerzas armadas en Panamá[78]; contra Pinochet[79]. Los Obispos catalanes hacen una requisitoria contra el terrorismo[80].

A.3. *Simples informaciones objetivas*

El mes de julio de 1987 trajo dos noticias mayores que los medios de comunicación dieron en forma respetuosa y objetiva: la dimisión del cardenal Siri y la muerte del obispo Labaca y

---

77. Per 15-VIII. (Siglas: Avui = «Avui»; DdB = «Diario de Barcelona»; Pa = «El País»; Per = «El Periódico»; Vang = «La Vanguardia»).
78. Pa 2-VIII; Avui 4- VIII.
79. Pa 3-VIII.
80. Per 18-VII.

de la religiosa que lo acompañaba[81]. Hay que añadir la próxima beatificación de Fray Junípero Serra[82]; el undécimo centenario del Monasterio de San Juan de las Abadesas[83]; el archivo de advocaciones marianas más importante en posesión de un sacerdote catalán[84]. Todavía hay que reseñar: el apoyo del Papa a la reunión de oración de Kyoto[85]; las religiosas sanitarias podrán integrarse en el INSALUD[86]; faltan vocaciones a los jesuitas[87].

Las noticias del mes de agosto han estado centradas en cuatro hechos mayores: destitución del Embajador Puente Ojea —hecho que ha sido envuelto por una nube de comentarios—; papel del cardenal Obando en la reconciliación de Nicaragua; muerte y entierro del Cardenal Bueno Monreal; reunión de los curas casados en Roma[88].

Se ha de añadir la noticia de la Madre Teresa, hablando de Dios en Rusia, bajo un retrato de Marx[89].

No puede decirse, por tanto, que la prensa dé tan sólo afirmaciones tendenciosas sobre la Iglesia. Muchas informaciones son correctas. Lo que debe decirse con claridad es que no todos los escritores y periodistas actuales tienen unánimemente una visión teológica de la Iglesia: la que corresponde al Cuerpo Místico o, inclusive, al Pueblo de Dios. Su visión es sociológica: la contemplan como grupo humano dotado de influencia, hu-

---

81. Cardenal Siri: DdB 1-VIII. Ver «El Ciervo», n. 437-438 (julio-agosto 1987) p. 27; Obispo Labaca: Per. Pa. DdB 24-VII; en cierto contraste con «Diario 16», 25-VII.

82. Vang 1- VIII.

83. Vang 3-VIII.

84. Vang 9-VIII.

85. Avui 27-VII.

86. Pa 18-VII.

87. DdB 19- VII.

88. Sobre las *conversaciones Ortega- Obando:* Vang 10-VIII; Vang. DdB. Pa. Per 13-VIII; Vang. Per 14-VIII; Vang 22-VIII; Vang. 27-VIII. *«Affaire» Puente Ojea:* Pa 12, 13, 14-VIII; Vang. 22-VIII. *Muerte Cardenal Bueno*: Pa. Per. Vang. 21-VIII; Vang. 22- VIII; Avui. DdB. Per. 24-VIII; DdB. Vang. 25-VIII; *Curas casados en Roma* DdB 23-VIII; Pa 24-VIII. Se ha de añadir otra noticia que ha sido ofrecida a toda página: la representación del *Misterio de Elche* (DdB 10-VIII; Avui 12-VIII; Pa 14, 16-VIII.

89. Pa. Vang. Per. 22-VIII. Además, Per 19-VIII ofrece noticia y foto de M. Teresa recibiendo el doctorado «honoris causa» de la Universitat de Scranton.

mana también, en la sociedad. Eso es lo que ha variado sustancialmente en la prensa española, ya que —a diferencia de lo que pasó en Francia después de 1789— la prensa española, no declaradamente anticlerical, mantenía la unanimidad en considerar a la Iglesia como un organismo «sobrenatural».

A.4. *Informaciones de noticias conflictivas, o polémicas, o ambiguas, ofrecidas con respecto a los lectores*

Por ejemplo: principio de acuerdo entre Lefèbvre y Ratzinger[90]; la muerte del Obispo Labaca[91]; muerte de una religiosa teresiana[92].

A.5. *Hechos pintorescos que se pueden leer como conflictos entre clero y pueblo*

Un pueblo de Orense se rebela contra la «tiranía» del párroco[93]; los vecinos de un pueblo de Orense excluyen al párroco de una procesión[94]; el Párroco de Sort prohíbe un concierto[95].

A.6. *Noticias que muestran una conflictividad no resuelta en el interior de la Iglesia*

Se reúnen cerca de Roma 150 curas casados[96]. La noticia viene flanqueada por las descripciones relativas al desarrollo del Congreso.

---

90. Pa 18- VII.
91. DdB 23-VII; Pa. Per 24- VII.
92. Vang 27-VIII.
93. Pe 13-VII.
94. Per 12-VIII.
95. Pa 3-VIII; Avui. Per 4-VIII; Vang 5-VIII (Entrevista al Director de Orquesta). Vang 6-VIII (Chiste).
96. Avui 9-VIII. Ver nota 88.

A.7. *Hechos relacionados con la ética cristiana*

Muchas veces se pone en evidencia la contradicción entre el cumplimiento de la norma católica y las actitudes humanistas: por ejemplo, cuando el juez sustrae a una menor de la custodia de la madre por presunción de lesbianismo en esta última; otro juez estima delictivas las prácticas abortivas de una madre que se disparó en el vientre[97]. Un médico alemán quiere ayudar a morir a una chica paralítica[98]. Se produce un discreto escándalo porque hay censura en la TV de los Estados Unidos[99] o porque se ha prohibido, por considerarla obscena, la representación de un Oratorio en un templo de Salzburgo[100].

A.8. *Hechos en los que la Iglesia aparece como una institución dotada de fuerte poder político o económico*

Marcinkus[101]; el PSI denuncia al Vaticano por su intervención en las elecciones italianas[102]; en parte, el diálogo Ortega-Obando; la destitución del embajador Puente Ojea.

A.9. *Noticias ofrecidas con acento crítico*

Por ejemplo: «Duras críticas al Papa Juan Pablo II por su ausencia de la ''cumbre'' de religiones de Kyoto»[103]; Juan Pablo II nombra 30 padres sinodales, la mayoría de tendencia conservadora[104]; el Vaticano controlará a los teólogos de la Li-

97. Pa 13-VIII; Per 14- VIII; DdB. Pa 15-VIII.
98. Avui 11- VIII.
99. DdB 11-VIII. O que el cine catalán sea rechazado por la TV inglesa por demasiado crudo: 24- VIII.
100. DdB 5- VIII.
101. Pa Per 19- VII.
102. Pa 8-VIII.
103. Pa 6-VII.
104. Pa 24-VII.

beración por ordenador[105]; clima de misterio en la reunión Ratzinger/Lefèbvre[106].

En definitiva, si tomamos como ideal la época de J. Balmes (véase nota 143), el resultado es decepcionante. Si entendemos que la prensa *no deja pasar nada a la Iglesia*; si estimamos —con una cierta dosis de buena voluntad— que la trata como los hijos exigentes tratan a sus padres, sin perdonarles nada en absoluto, porque los quieren perfectos, estaremos en condiciones de captar la ambivalencia de una agresividad que parece decir constantemente a la Iglesia: «Sé, de hecho, tal como afirmas ser».

Creo que la actitud más negativa consiste en cierto resentimiento ante la «moral judeocristiana», tal como suele decir Terenci Moix. Las noticias que de alguna manera se refieren a las normas morales predicadas por la Iglesia reflejan esta reticencia hacia cualquier encuadramiento ético, que observamos ya en las obras de nuestros intelectuales. Ejemplo: «Yo no sé si Vd. es lesbiana. Porque, además, ¿qué es ser lesbiana? Hay culturas que no conocen la homosexualidad aunque la practiquen. Quizás el secreto de esta felicidad radique en que tampoco tienen subconsciente, *ese horrible invento judeocristiano* (¡sic!)[107].

B. Opinion

No es mala idea clasificar, de lo *positivo* a lo *negativo*, toda la gama de opiniones. Tampoco es malo presentar nominalmente a los autores de los artículos o de las simples notas de opinión, para poder apreciar su peso ideológico: su potencial de influjo en la sociedad.

---

105. Pa 21-VII.

106. Pa 17- VII; Contrasta con «El Papa será estrella de la TV» (Vang 22-VIII) o con los elogios a toda plana de Burt Lancaster al mismo Papa en Per 13-VIII.

107. Per 19-VII.

B.1. *Opiniones que reflejan la dimensión religiosa del hombre: el «anima naturaliter christiana»*

J.A. González Casanova se refiere a la música electrónica del recientemente fallecido —entrañable amigo— Lluís Callejo en los siguientes términos: «Los sonidos *concretos* que combina, según la serie azarosa de la imaginación creadora, funden en un solo símbolo desde la humilde trivialidad de un grifo que gotea hasta la tenaz misericordia de un Dios paterno»[108].

Otro ejemplo, esta vez de S. Vilar: «La fiesta, la *festivitas*, servía para conectarse con un momento de eternidad, con los goces supremos que se imaginan son los constitutivos del paraíso, donde ya no existe —según san Agustín— el tiempo móvil, el que se agota a través del espacio»[109].

B.2. *Reflexiones sobre temas objetivos de debate*

> «Hacía años que Italia no vivía un debate en torno al "mesianismo laico", como ha dicho un influyente jesuita acusando a Craxi, o a la "ingerencia eclesial" en la sociedad civil, como dicen los socialistas. Craxi ha calculado que este debate puede favorecerlo en ciertos sectores católicos simpatizantes con el socialismo, pero ni él ni la Jerarquía están dispuestos a ir mucho más lejos en la batalla verbal»[110].

Este verano ha constituido una fuente de alta polémica la cesación del embajador Puente Ojea[111].

---

108. Per 18-VII. Pocos días después, el 10- VIII, moría Lluís Callejo Creus, que inspiró un artículo tan bello y sentido.
109. Per 16-VIII.
110. Ernest Udina, en DdB 26-VII.
111. La entrevista al mismo G. Puente Ojea en Pa 14-VIII; Editorial de Per 15-VIII; M. Roig: Per 16-VIII; P. Calvo Hernando: Per 16-VIII; J. Lorés: Vang 20-VIII.

B 3 *Artículos de presbíteros o de laicos notoriamente cristianos*

J M Ballarín, Jaume Riera, Giani Baget-Bozzo ilustran temas de interpretación de la fe o del hecho cristiano, de la democracia en la Iglesia y de la evolución del cristianismo[112]

B 4 *Incisos espontáneos y comparaciones peyorativas hacia el cristianismo*

«El Presidente puede ser políticamente Presidente y religiosamente Gran Padre Un símbolo para ser adorado El Gran Padre, el Gran Macho, el Gran Tótem »[113]

«A este paso será verdad lo de los cursillos para ser padre Debe de haber un código que precise los requisitos indispensables para ser un buen amante y correcto progenitor Aparte de tener los centimetros de talla y de cadera adecuados para no marrar la raza, habra que presentar certificado de penales y de conducta ortodoxa No se podra fumar rubio, sino *Ideales,* y habra que ser gente de Misa, catolico practicante»[114]

«Pero la insistencia con que todos los medios de comunicación hablan hace sospechar que hay mucho interes en el hecho de que quede claro que el SIDA es un castigo ejemplar que Dios nos envia por promiscuos»[115]

«Gironella cree que el papa actual es muy conservador, porque ''esta entregado al *Opus Dei* Yo creo que hasta el siglo XXI no habrá apertura en la Iglesia''»[116]

«¿Como soportar el tedio de que el Papa vaya consagrando a media España franquista de tres en tres?»[117]

Sobre el oratorio prohibido en Salzburg.

«El actor Klaus Maria Brandauer leyo una resolucion en la que los artistas del festival afirman ''El espiritu tolerante que impera en los Festivales corre peligro de perder vigencia''»[118]

---

112 Avui 7-VIII, Vang 8-VIII, Pa 2-VIII
113 Valeria Pujol, en DdB 14-VII
114 Pau Faner, en Per 18 VII
115 Quim Monzo, en Vang 21-VII
116 Per 28 VII
117 Pa 2 VIII
118 Vang 2-VIII

B.5 *El cristianismo —el dogma o las virtudes cristianas— aparece como algo anacrónico o desfavorable a la sociedad*

«Una de las palabras mas absolutamente vacías que conozco es la palabra "solidaridad" Mi voluntad de solidaridad se acaba exactamente donde empiezan a negarseme contrapartidas Lo demas es cristianismo primitivo, es decir, ganas de martirio»[119]

«La Iglesia es el modelo en el que se inspiraron los fundadores de los Estados-nacion La Iglesia consiste en sus fieles los fieles forman la Iglesia Pero todo el mundo sabe que la Iglesia por excelencia es el clero, y los fieles por excelencia son los laicos La nacion es el pueblo, y el pueblo forma la nacion Pero la nacion propiamente dicha son los notables, los que tienen la luz y la razon Y el pueblo propiamente dicho es el populacho Me parece que la Iglesia ha sido y es el modelo de otras cosas igualmente alejadas de la religion Tambien representa que el estado socialista ha salido de la revolucion bolchevique [También han salido] las grandes empresas, competitivas y europeas ellas»[120]

B.6 *Crítica, mas o menos desde dentro, al Papa actual*[121]

Se han de añadir pequeños incisos, a veces un poco traídos de lejos, como —por ejemplo— una presentación de la película *Las Sandalias del Pescador*, a la que el autor añade «Y será el Sumo Pontífice quien mediará en la ensalada, sin necesidad de besar aeropuertos»[122]

Un buen amigo, que estima en mucho a los Obispos catalanes, escribe «Por una vez estoy de acuerdo con un Obispo catalán el Dr Buixarrais» (que habla contra la *jet- set*)[123]

B 7 *Artículos de opinión donde se mantienen ideas y opiniones libres y heterodoxas*

La gente tiene derecho a expresarse Es un hecho, además, que la gente se expresa en términos ajenos o contrarios a la ortodoxia católica Los cristianos deberíamos tener claro que

---

119 Francesc Arroyo Pa 11 VII
120 J Tudela en Avui 3 VIII
121 DdB 3 VIII, Pa 6 VIII
122 Pa 9 VIII
123 Ignasi Riera en DdB 9 VII

este hecho —el modo de expresarse del «mundo»— no hace perder su identidad y peso específico ni a la ortodoxia eclesial ni a la comunidad de fe y de alabanza. Pero es cierto que la sensibilidad de los cristianos queda herida: por ejemplo, cuando se compara el fundamentalismo «wojtiliano» con el del integrismo islámico[124].

Lo bueno sería que *nadie* fuera herido en sus sentimientos. Por parte cristiana, es necesaria una paz serena basada en la fe que vence al mundo; no se trata de indiferencia ni de la astucia calculadora que piensa: «este artículo lo ha escrito una personalidad brillante»... No. La paz y la tolerancia le vienen a la Iglesia sencillamente de que ella quiere respetar la libertad religiosa y la libertad de los debates, en que «los otros» poseen también su *parte de verdad*.

Queda, pues, el problema de la sensibilidad cristiana. También a mí me duele que el día de la *Virgen de Agosto*, como aquí llamamos al día de la Asunción de María, aparezca un artículo que —a mi modo de entender— no interpreta en una línea abierta, simbólica y real, la afirmación entrañable del *Credo* sobre la virginidad de María. Pero yo tendré que defender que el autor de este artículo pueda seguir escribiendo en ese diario. No sólo esto: tendré que esforzarme por presentar la fórmula «nació de María *virgen*» como la afirmación alegre de que, en Cristo, comienza la nueva creación de Dios: el hombre nuevo, la edad de la reconciliación y de la paz, *frutos del Espíritu* que actúa en María, la Virgen.

6. La política cultural

La socialización propia de los estados modernos se hace notar en su política cultural, que llevan a término los respectivos ministerios o servicios de cultura. Si tenemos en cuenta que la sociedad civil de un país es capaz de producir un determinado número de movimientos o acontecimientos culturales, tales

---

124. G. VATTIMO, *Jomeini, Wojtyla y el Satán del consumo*, en Pa 14-VII. Es lástima que VATTIMO no compare el número de *muertos* provocados por uno y otro fundamentalismo. Es *decisivamente diferente*.

como cine, teatro (con sus variantes de mimo, pantomima, danza, magia, marionetas, etc.), literatura, folklore vivo, música clásica, popular..., el problema de los organismos públicos (estatales, autonómicos, municipales) consiste en saber cuáles de estos acontecimientos se han de promover, para suplir lo que no realiza la sociedad, y cuáles de sus realizaciones se han de subvencionar.

Mientras el Estado sigue una política de *suplencia* de lo que normalmente no hace o no puede hacer la sociedad civil (Orquesta Nacional de España, Teatro Nacional...), algunas Autonomías y Ayuntamientos optan por dar pábulo a aquellas actividades culturales que la iniciativa de los diversos grupos sociales ha iniciado, pero que no puede continuar sin la subvención. Esto es lo que se desprende de comparar el proyecto que es la *Guía cultural de Catalunya,* que, como su subtítulo indica, es un *Catálogo de propuestas de dinamización cultural, 1982* (Departament de Cultura i Mitjans de Comunicació de la Generalitat de Catalunya, Barcelona 1982), con la realización que aparece en la *Memòria del Departament de Cultura* (generdesembre 1983), Barcelona 1985, donde puede seguirse la política de subvenciones y de mantenimiento realizadas por lo que se refiere a las áreas de Arqueología, Artes Plásticas, Archivos, Bibliotecas, Cinematografía y Audiovisuales, Difusión Cultural, Libros, Monumentos, Museos, Música, Patrimonio arquitectónico, Política lingüística, Prensa y Teatro.

Parecida es la política que llevan a término los Ayuntamientos, con la variante de que el Patrimonio arquitectónico comprende la importantísima partida cultural que es el *urbanismo,* de tanta relevancia ética y humana, ya que no podemos olvidar los hacinamientos infraciudadanos del período 1939-1975. Importante es, asimismo, el renglón de los Museos, objeto de pacto cultural.

Capítulo aparte es la ópera, arte de síntesis o síntesis de las artes. En Barcelona, el problema del *Gran Teatre del Liceu,* de tanta tradición ciudadana, es objeto de una quíntuple colaboración de la Generalitat, el Ayuntamiento, el Ministerio de Cultura, la Diputación y la Sociedad del Gran Teatro. Todas estas entidades confluyen en el *Consorci del G.T. del Liceu.*

Por tratarse de un ejemplo de colaboración y por sus excelentes resultados, dejo constancia de este hecho en un libro

como éste. Ojalá se diera semejante tipo de colaboración para potenciar la cultura más arraigada en el pueblo: los recursos que la gente sencilla tiene y desea para poder vivir y convivir con dignidad. Entre todos debe lograrse que un término tan sugerente como el de *cultura popular,* sobre todo en su aplicación a la juventud, no pase a un estado gaseoso o residual. «Cultura popular» son también las fiestas de barrio y las costumbres del pueblo y de los pueblos. Por eso entra en el contenido de tal cultura el saber cocinar los platos populares, el conocimiento del propio país desde el punto de vista geográfico e histórico, la conservación y mejora de las pertenencias artísticas de nuestros pueblos y un largo etcétera.

B. HECHOS GLOBALES

1. Modernidad y posmodernidad

El libro de Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*[125], que en Italia se publicó en 1985, seguramente se ha visto acompañado por el suspiro de alivio de cierto número de mentalidades bien pensantes que habrán dicho, poco más o menos: «¡Ya era hora que se acabase!».

Siguiendo con las hipótesis o, más bien, con las fantasías, podemos imaginar —desde un ángulo opuesto— a una minoría de cristianos frustrados porque, después del esfuerzo que han hecho para llegar a pensar en términos de modernidad, resulta que ahora, desde dentro de la misma modernidad, se elevan las voces fúnebres que anuncian su ocaso. «Ahora que habíamos aprendido a decir ''cinematógrafo'', resulta que la gente dice ''cine''...».

La sorpresa puede aumentar cuando se abre el libro de Vattimo. Cuando se lee como si fuera una novela de ambiente: el ambiente de nuestra Europa de hoy. Cuando comprobamos que la «nada» no parece producir ni mareos ni escalofríos a la generación posromántica (o neoromántica), relativamente bien

---

125. Edición castellana: G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, Barcelona 1987.

alimentada, que, sorpresivamente, se presenta como descendiente de Schopenhauer y directamente engendrada por Nietzsche y Heidegger (Quizá no haya tanta sorpresa en esta última paternidad).

En realidad, el pensamiento cristiano está tan lejos y tan cerca de la modernidad como de la posmodernidad. Está cerca de la modernidad si entendemos ésta, con C.A. Viano, como el «primado del conocimiento científico»[126].

Porque el Cristianismo nunca ha menospreciado ni la razón ni la racionalidad. Nunca ha perdido la confianza en que la realidad se pueda captar, siquiera sea imperfectamente y con creciente perfectibilidad, por la razón, como lo demuestra el sistema de Tomás de Aquino, que confiaba incluso en poder repensar racionalmente el misterio de la fe. También Chesterton (desde una postura, por cierto, nada racionalista, sino próxima a un intuicionismo del sentido común) proclamaba por boca de su personaje —el P. Brown— que la fe siempre había sido buena amiga de la comprensión racional.

Pero el pensamiento cristiano siempre ha tenido dificultades obvias con la dimensión de emancipación propia de la modernidad. Porque la emancipación del sujeto (Kant), lo mismo que la emancipación de la clase obrera (Marx), se presenta como un proceso difícil de mantener bajo control.

A pesar de que el Evangelio y el Cristianismo son historia y son aventura, ha costado imaginar el acuerdo entre las previsiones de lo ya instituido y los procesos emancipatorios modernos. Ya que lo que pueda quedar de modernidad aparece, también hoy, marcado por el sello de la emancipación (de la mujer; de la juventud; de los pueblos oprimidos...).

Aún hoy, éste es uno —quizá el primero— de los puntos dolientes de la Teología de la Liberación: ¿Adónde puede ir a parar, como ideología y, sobre todo, como proceso histórico de realización colectiva, el movimiento teórico-práctico que esa Teología pone en marcha?

Hago esta observación, más que nunca, desde dentro de la institución eclesial. Bien entendido, no obstante, que «sufro en

---

126. C.A. VIANO, *La crisi del concetto di «modernità»*, en «Intercezioni», n. 1 (1984) pp. 25-39.

mi carne» el hecho de no poseer de entrada la síntesis de los contrarios que son, en este caso, la *necesidad práctica* de un proceso humano *libre* y la *necesidad teológica* de que este proceso *no se pierda* y llegue a buen puerto por buenos cauces: llegue a buen fin por buenos medios.

¿O acaso es ya una cierta síntesis —aparentemente pesimista— el que todo proceso mundano esté expuesto a errar los caminos, e incluso a perderlos, pero que Dios, así como las mediaciones históricas, «escribe derecho con rayas torcidas» y permite llegar a la finalidad correcta?[127] Quizá sea una cierta síntesis constatar, por tanto, que hay inevitablemente un momento de despegue, un momento de pérdida y un momento de salvación, sucesivos o dialécticamente unidos.

El pensamiento cristiano quiere estar cerca de la posmodernidad en cuanto el cristianismo es religión de salvación y, específicamente, de la salvación de la «nada». Volvemos, pues, a lo apuntado en el párrafo anterior.

Pero el pensamiento cristiano experimenta, sin duda, una gran dificultad para acercarse a la posmodernidad en lo que ésta tiene de nihilista; en cuanto es camino hacia un «nihilismo positivo», lo que queda patente cuando Vattimo opone su apología del nihilismo[128] a lo que él llama «tosca apologética del miedo»[129], la cual no es otra cosa sino el argumento antiateo edi-

---

127. No me he dado cuenta de que estaba actualizando dos famosos textos:

Uno pesimista, el del *Syllabus*, que condena la proposición siguiente: «La razón humana, sin ninguna referencia a Dios, es el único árbitro adecuado entre lo verdadero y lo falso, entre el bien y el mal; es ley por sí misma, y es suficiente con sus solas fuerzas naturales para procurar el bien a los hombres y a los pueblos». (Pío IX, Alocución *Maxima quidem*, 9-VI- 1862; DS 2903/ D 1703).

El otro, optimista, muestra la manera como J. Maritain interpreta el juicio de Joseph de Maistre sobre el «satanismo» de la Revolución francesa: «Es por permisión divina que este libro ha sido escrito», clama Maritain, quien cita a continuación el ex-ergo de Paul CLAUDEL en *Le soulier de satin*: «Dios escribe derecho con renglones torcidos». (J. MARITAIN, *Religion et Culture*, París 1968, pp. 31-32).

128. G. VATTIMO, *O.c.*, pp. 23 ss.

129. G. VATTIMO, *O.c.*, p. 33.

ficado a partir de que la *muerte de Dios* equivale al ocaso del humanismo: a la *muerte del hombre*. ¡Equivalencia que, sorprendentemente, acepta Vattimo!

Difícil el diálogo, porque, ante este cuadro, la posmodernidad no parece contemplar la posibilidad de un redescubrimiento del *centro divino*. Incluso el espacio místico de Wittgenstein es cuidadosa y explícitamente rehusado[130].

Vattimo opta por construir la figura del nihilista consecuente y cabal, capaz de comprender finalmente hasta qué punto el nihilismo es su (única) oportunidad: oportunidad, por lo demás, factible[131]. En nuestros días, en efecto, empieza, según Vattimo, a ser posible la realización del nihilismo consumado.

¿Y qué es ser nihilista? Es el proceso de des-centrarse. De huir del centro hacia una «x» periférica, de tal manera que —al final del trayecto— se puede decir que *del ser ya no queda nada*[132]. No sólo porque se niega la ontología que fundamenta «la esencia del hombre», la cual no es recuperable a la manera de Feuerbach, ni siquiera después de la «muerte de Dios», sino porque el *pensamiento débil* busca precisamente aquello que no es ni el último valor ni un camino hermenéutico para llegar a la esencia específica del hombre. No hay que llegar a ningún objetivo, porque el hombre no tiene otro destino sino llegar a ser aquello que ya es.

En síntesis: «en la acentuación del carácter superfluo de los valores últimos se halla la raíz del nihilismo»[133]. Esta *ligereza del pensamiento débil* es posible hoy porque nuestra época es menos patética, menos trascendente que las anteriores. Gilles Lipovetsky habla de la «sociedad frívola» («La Vanguardia», 2 febrero 1988, p. 37), donde la *moda* sirve para entretener al personal.

---

130. G. VATTIMO, *O.c.*, pp. 26-27.
131. Es el *leit-motiv* de todo el capítulo: pp. 23, 27, 31.
132. G. VATTIMO, *O.c.*, p. 23.
133. G. VATTIMO, *O.c.*, p. 27.

2. Etica de la convivencia según la posmodernidad

Hay todavía mayor amplitud en el pensamiento de Vattimo[134]; hemos evocado el dicho de Sartre según el cual el existencialismo vivía en simbiosis con el marxismo, del que recibía la visión estructural de la sociedad a cambio de la dimensión antropológica que le proporcionaba la corriente existencialista a partir de sus temas centrales: el hombre, la libertad, la muerte...

La posmodernidad podría leerse como el intento de volver a las bases del existencialismo (Nietzsche, Heidegger), «descafeinándolo» totalmente de elementos trágicos y al margen de aquella simbiosis con el marxismo.

Efectivamente, el curso del pensamiento de Vattimo sugiere una despedida sentida y solemne, viscontiana, a las filosofías de la sospecha y, por tanto, también al marxismo. Motivo de este adiós: la *sospecha* no hace más que prolongar la «casta de los mandarines», porque establece el primado de los lúcidos, de los que comprenden el sentido de la historia y, en definitiva, de la élite de los que siempre dominan. El pensamiento del profesor de Turín ha despertado, no obstante, un fuerte recelo, concretado en un amplio debate de prensa[135].

Existe el recelo —la *sospecha*, en definitiva— de que *il pensiero debole* de Vattimo deje indefensa a la sociedad con respecto a ese nuevo poder anónimo, aséptico, que, hoy mejor que mañana, quiere ya hacer gobernables las sociedades complejas. Existe la «soupçon» de que los pensadores posmodernos emitan su discurso desde plataformas próximas a ese poder que reparte bienestar, pero no para todos.

Es verdad que la actitud posmoderna se presenta asumiendo el «rol» de quien quiere abatir realmente la fortaleza de todos los poderes, de todos los reductos de los *mandarines*. Incluso

---

134. G. VATTIMO, *La izquierda y la nada*, en «El País», 30-III-1987, p. 11.

135. En el debate de «El País», han intervenido, entre otros, José Angel VALENTE, *Los azares de la diferencia:* Julio LLAMAZARES, *El pensamiento débil;* REYES MATE, *La toxicidad del individualismo «light»;* José Luis L. ARANGUREN, *La crisis del intelectual, crisis de Europa;* Alfredo FIERRO, *El desafío democrático*; Adela CORTINA...

de aquellos privilegiados que querrían desvelar la verdad del mundo.

¡Qué satisfacción la de Vattimo cuando descubre —en virtud de un riguroso proceso lógico— la complicidad que la *crítica de las ideologías* mantiene con los *baluartes del poder* disfrazado de inteligencia, entre los que se cuentan las vanguardias organizadas, las dictaduras *sobre* el proletariado, etc.!

El *debilismo* —el pensamiento débil[136]— se presenta, por tanto, como una liberación que promueven los no-mandarines contra las últimas fortalezas que, en toda evolución y en toda revolución, renacen de sus propias cenizas para segregar nuevas ideologías *fuertes*: nuevos reductos del poder dominante.

¡Ojalá fuera posible mantener esta actitud del pensamiento débil, pero —eso sí— enraizándola en una fidelidad popular a los hombres y mujeres *realmente débiles* del mundo actual! El peligro radica en que esta postura de respeto a la espuma real de la vida —esa postura de respeto que no quiere forzar directivismos ni compromisos (*engagements*) ni «mandarinatos»— acabe admitiendo y hasta venerando sin reservas ni crítica los hechos individuales y sociales, inclusive esa *facticidad* que es la opresión. Ese ir a remolque de la pura facticidad de los hechos estaría justificado por los axiomas: «lo que vale es lo que realmente es»; «el hombre no tiene otro destino sino llegar a ser lo que ya es».

Pero Vattimo ha de consumar aún su fragmento de sistema debilista mediante una franca incursión en la teoría del conocimiento.

Su propuesta, con la que volvemos de nuevo al nihilismo, es: Radicalicemos la sospecha. Se ha de sospechar también de que exista una *verdad del mundo* más honda que sus *representaciones*, débiles, por cierto, y tal vez marginales. Se ha de sospechar que ni siquiera exista un «enigma del mundo».

Con Nietzsche se ha de cortar la conexión del pensamiento con cualquier soñada realidad última. Tan sólo se dan los «flashes», las imágenes fugaces y ligeras de un mundo que, como dijo Schopenhauer, es *voluntad y representación*.

---

136. La formulación del pensamiento débil puede ser ésta: aniquilemos los valores para que puedan adquirir relieve lo diferente y lo débil. Ver G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, p. 28.

¿No es eso nihilismo? Lo es, y admitido por el mismo Vattimo, que de nuevo encuentra el camino de la provocación: sólo las bases del nihilismo aseguran la igualdad entre los hombres. La pretensión de un fundamento último, que pueda ser captado por alguna conciencia divina o humana, no ofrecería base alguna para la igualdad y para el consiguiente diálogo social. Porque, si alguien pretendiera saber el enigma del mundo, siempre querría asumir el «rol» de la élite dirigente: la que no sólo pretende *saber*, sino *administrar*.

Así demuestra Vattimo que la igualdad solamente se puede basar en el nihilismo[137].

Vattimo reconoce, no obstante, que, cuando se disuelve la noción de *mundo real*, se produce en un primer momento un *juego de fuerzas* nietzscheano, que tendería a la victoria del fuerte sobre el débil, mucho más que a un diálogo entre iguales, si no fuera porque, en un segundo momento, la fuerza bruta «reduce sus pretensiones», se reviste siempre de una cierta moderación para aparentar credibilidad, se cubre con la veste del derecho y de los demás símbolos legitimadores.

Desde esta perspectiva, la posmodernidad no parece ofrecer consuelo ni ante el nihilismo ni ante el eterno problema del poder, cuyo contrapeso, según el hombre «moderno», era, en definitiva, la racionalidad social entendida y convertida en norma. En la edad posmoderna parece que hay que limitarse, con Nietzsche, a esperar que el poder llegue a automoderarse, al mismo tiempo que se reviste de legitimidad y de respetabilidad para poderse afirmar. Pero eso es lo que han hecho todas las dictaduras.

Queda un consuelo: que las formulaciones ideológicas, las representaciones y los valores pasen sin tregua por el banco de prueba más antiguo que se conoce: los romanos lo llamaban *humanidad* y también *piedad* (como los cristianos). El «test» da resultado positivo cuando la libertad de cada uno adquiere sentido en la solidaridad de todos. Dicho vulgarmente: cuando no hay víctimas ni marginados.

---

137. G. VATTIMO, *La izquierda y la nada; La nueva experiencia estética*, en «El País» (1-VIII-1987, p. 8).

3. Elementos permanentes de la modernidad

A. *La secularidad*

Los teólogos que éramos adultos en los años sesenta hemos reflexionado mucho sobre los fenómenos de la *secularidad* y del *secularismo*.

¿Es posible, en gracia a la brevedad, dar una cuasidefinición de estos fenómenos?

Secularidad[138]: No compete a la sociedad organizada (Estado) hacer valoraciones públicas, positivas o negativas, acerca de la religión. Consecuentemente, ningún elemento social puede ser obligado por la misma sociedad a mantener una actitud de tipo religioso, ya sea en pro, ya sea en contra. (Principio de la libertad religiosa).

Secularismo[139]: En el Estado se prohibe cualquier tipo de referencia religiosa social y pública. Un grado más: se considera perjudicial para la sociedad cualquier tipo de referencia positiva, social y pública, a la religión, lo mismo si se realiza por iniciativa del Estado que por iniciativa de algún organismo público o, incluso, por la Iglesia, a la que se privaría así de su parte alícuota de libertad religiosa.

Es tan reciente mi última reflexión sobre el tema que no puedo menos de referirme a ella[140]. Bastará solamente añadir dos pequeñas notas:

1.ª Es cierto que esperábamos una *secularidad* respetuosa también de lo religioso en la sociedad. Es cierto que podíamos esperar incluso una cierta *simpatía cultural previa* hacia la religión, como la que se suele observar hoy en Europa[141]. En vez

---

138. Bibliografía: INSTITUTO FE Y SECULARIDAD, *Sociología de la Religión y teología*, Madrid 1975; *Sociología de la Religión y teología*, Volumen B, Madrid 1978. Un libro lleno de sentido común: A.M. GREELEY, *L'uomo non-secolare. La persistenza della Religione*, Brescia 1975.

139. J. PEREA,*El precio de una Iglesia evangélica en nuestro próximo futuro*, en «Iglesia Viva», n. 67-68 (1977), (apartado *Pérdida de poder social y político*, pp. 104-106).

140. S. PIE-J. PIQUER-J.M. ROVIRA BELLOSO-P. TENA, *La imposible restauración*, Madrid 1987.

141. «Esperábamos la secularidad respetuosa y hemos topado con un secularismo nada neutral», decía J.M. Totosaus, director de «Quaderns de Pastoral» en Montserrat, con ocasión del XXV aniversario de la revista.

del respeto, se observa un cierto anticlericalismo, comprensible después de una dictadura que pretendía haber sido la gran benefactora de la Iglesia.

2.ª Hay una precisión que hacer sobre el *retorno a lo sagrado*[142]:

En la edad posmoderna, a menudo se dan muestras de simpatía hacia ciertas actitudes religiosas (orientalismo, paganismo primitivo). Así como en los años sesenta se privilegiaba la *fe personal y comprometida* por encima de la *religión*, suspecta de mestizaje, ahora, en cambio, es la fe personal en Dios personal la que despierta fuertes reticencias y sospechas de anacronismo. *Este* retorno a lo sagrado puede vivirse no como una agradecida actitud religiosa ante la existencia, sino como una nueva exaltación panteísta; como una nueva sacralización del mundo presidida por los dioses de un paganismo religioso como el de *Hiperion* de Hölderlin.

¿Previsión de futuro? Una secularización (no necesariamente *oficial*, pero sí con una fuerte gravitación en la sociedad) es un producto que la libertad posibilita. Me parece que ese fuerte componente de secularismo —no sólo de secularidad— es algo más, por tanto, que el fruto fugaz de un mal momento puntual. La cosa viene de antiguo y va quizá para largo. Balmes hablaba ya, antes de la mitad del s. XIX, de la impiedad que la prensa francesa segregaba en el ambiente[143].

No obstante, se puede esperar una situación de mayor respeto, semejante a la de Europa: una *simpatía* consistente tan sólo en no considerar sistemáticamente como anacrónico el hecho religioso.

B. *Emancipación*

Es también fruto de la libertad; libertad de experimentar, de explorar, de aventura, de riesgo: de realización personal (Kant) y de liberación clasista (Marx).

---

142 Ver en S PIE-J PIQUER-J M ROVIRA-P TENA, *O c* , p 106

143 J BALMES, *La Religión en España*, en *Obras completas*, II, Barcelona 1948, pp 65-68 La comparación entre la prensa francesa y la española se encuentra en la p 67

Antes de que el feminismo postulara la emancipación de la mujer, la protagonista de una ópera de Verdi cantaba ya, en 1853, su «Sempre libera» como un paradigma de emancipación:

> «Siempre libre volaré de gozo en gozo, quiero que mi vida se deslice por caminos de placer Que el día nazca o muera, siempre alegre me hallará, y mi pensamiento volará a nuevos placeres»[144]

Más serio, más conocido, más universal es el famoso lema «Sapere aude» de Kant:

> «Por la Ilustración, el hombre sale de la minoría de edad, de la cual él mismo es culpable La minoría de edad lo incapacita para servirse de la razón sin la dirección de otro El hombre carga sobre sí mismo la culpa de este infantilismo, cuya causa no es la carencia de razón, sino la carencia de osadia y de resolución para servirse de ella sin una dirección ajena
>
> *Sapere aude* Ten la osadía de servirte de la razón He aquí la divisa de la Ilustración (*Aufklarung*)»[145]

El impulso psicológico del espíritu moderno es el coraje de *saber comenzar:* atreverse a dar el primer paso en el uso libre de la razón. («Atrévete a dar el primer paso» es el sentido clásico y primigenio del *sapere aude*). Este movimiento de libertad toma la figura de una emancipación: excluye la tutela, la dirección y la autoridad ajenas.

También Troeltsch ve la Ilustración como una emancipación:

> «La *Aufklarung* es el principio y fundamento del período propiamente *moderno* de la cultura y de la historia de Europa, por oposición a una cultura dominada hasta el momento por la Iglesia y por la Teología»[146]

---

144 F M PIAVE, *Traviata*, Acto I *(final)* Es ya tópico decir que G VERDI expresa, en música y vida, el ideal de *emancipación* emancipación política, por referencia a la independencia de Italia, y emancipación romántica, por referencia a los sentimientos y formas de vida libre del músico en relación con la sociedad de su tiempo

145 I KANT, *Beantwortung der Frage Was ist Aufklarung*, (1784) A 481

146 E TROELTSCH, *L'essenza del mondo moderno*, Napoli 1977, p 177

¿No es precisamente éste el *punctum dolens* entre cultura moderna y cristianismo? ¿Seremos capaces de mostrar que el dominio de Dios y la misma Tradición son condiciones de posibilidad y puntos de partida reales, en vez de limitaciones, condicionantes y prohibiciones puestos a la aventura humana?

El ensayo de Jordi Llovet, *Qui es posa en perill, perilla*[147], sugiere lúcidamente la conexión entre la actitud emancipatoria y el espíritu de aventura burgués.

Llovet parte del «Miles Christi» y del *Llibre de les Meravelles* de Ramón Llull, con su protagonista Félix. Ellos son los precedentes de los nuevos caballeros seculares, que quieren medir el mundo por sí mismos para captar el sentido que ese mundo tiene. La antigüedad y la Edad Media ofrecen estos «aventureros de Dios» que las Edades Moderna y Contemporánea secularizarán.

Véase el contraste que se establece entre Félix, el protagonista de Ramón Llull, cuyas armas son la *obediencia*, el *tradicionalismo doctrinal* y la *finalidad religiosa* de su actuar a gloria de Dios[148], y ese nuevo tipo de caballero secular que verá surgir la Edad Moderna. El mismo Descartes es el prototipo de ese nuevo héroe que ya no va por el mundo armado de la obediencia, sino de un espíritu de *emancipación;* no lo guía la tradición doctrinal de su padre, sino la *evidencia* que él mismo debe comprobar; no le mueve tanto la gloria de Dios cuanto *el provecho de la propia realización humana:*

> «Así que la edad me permitió abandonar la sujeción de mis preceptores, dejé del todo el estudio de las letras. Me resolví a no buscar ciencia alguna fuera de aquella que podía hallar en mí mismo o en el gran libro del mundo. Empleé mi juventud en viajar, en conocer cortes y ejércitos ... en recoger diversas experiencias, en ponerme a prueba a mí mismo en aquellas situaciones que me proponía la fortuna, y en hacer por todas partes tales reflexiones sobre las cosas que se me presentaban, que pudiera sacar algún género de provecho»[149]

147. J. LLOVET, *Qui es posa en perill, perilla*, en COL·LEGI DE FILOSOFIA, *Frontera i perill*, Barcelona 1987.

148. J. LLOVET, *O. c.*, p. 12.

149. R. DESCARTES, *Discurso del Método. Reglas para la dirección de la mente*, Barcelona, 1983, pp. 49-50. Ver J. LLOVET, *O. c.*, p. 14.

Nada menos que como un Descartes «avant-la-lettre» presenta Jordi Llovet a su héroe más representativo: Parzival. Las características de este caballero medieval no son las que por la época le corresponderían, sino las del individuo *moderno* que, en silencio, se interroga personalmente sobre el sentido y el destino que tienen las cosas, los símbolos y las tradiciones que lo envuelven.

> «No es extraño, pues, que Parzival permanezca ajeno y extraño a la religión, al dogma cristiano, a la liturgia eclesiástica y a la sabiduría de los monjes En parte, no quiere saber nada, porque es joven y prefiere las aventuras galantes [eróticas, diríamos hoy] Pero, en parte, no quiere saber nada porque todo aquello que podría llegar a saber es algo que sabe ya, que sabe todo el mundo, que forma parte de los vastos y universales conocimientos colectivos de su tiempo
>
> En otras palabras, Parzival es uno de los primeros tipos de la literatura imaginativa que pone su ingenuidad al servicio de un conocimiento inédito y particular del mundo que se mantiene en una especie de *recyclage* permanente, de manera que siempre puede más su penetración intelectual que los modelos heredados de la tradición caballeresco-feudal *Parzival constituye un precedente del caballero emancipado*»[150]

Llovet presenta, finalmente, otro personaje que encarna un tipo de emancipación tan sutil como actual: el señor K., protagonista de *El Castillo* de Kafka.

K. se encuentra en, cierto sentido, en el mismo camino que Parzival: el largo camino de la aventura romántica, que Llovet sitúa en la amplia andadura que va del siglo XII al XX.

> «Por una parte, K es como Parzival, porque él se dirige, en *El Castillo*, en busca del *sentido oculto*, si es que acaso existe, y no se interesa en absoluto por las historias triviales, previsibles y sórdidas de la gente del pueblo Por otra parte, K se diferencia de Parzival, porque se *atreve* a preguntar el sentido secreto de las cosas, aunque sepa de antemano que sólo le contestarán vaguedades o mentiras»[151]

K., en efecto, es aquel héroe o antihéroe que inicia a título personal una encuesta, no sólo para aclararse a sí mismo el

---

150 J LLOVET, *O.c.*, pp 16-17

151 F. KAFKA, *El castillo*, Madrid 1971; J. LLOVET, *O c* , pp 25-30.

sentido de lo que se oculta en el Castillo, sino también con la intención de que los habitantes del pueblo caigan en la cuenta de que no saben nada y que quizá sería conveniente que supieran alguna cosa. «¡K. es un explorador!»[152].

Sobre el cañamazo de Parzival, de Descartes, de K., tan sólo hace falta bordar el espíritu de aventura burgués, aliado natural de la actitud de emancipación. El burgués de la modernidad —y el de la posmodernidad seguramente lo continuará haciendo, aunque sea con menos dosis de utopía y de ideología— viajará, experimentará, correrá riesgos y aventuras, valorará por sí mismo hasta que pueda llegar a sus propias evidencias. No sólo para llegar a saber el último *enigma del mundo,* si todavía cree que puede hallarlo, sino para poder experimentar aquellas *grandes emociones* que me parecen inseparables del espíritu burgués, ya que le permiten decir en verdad: «Vivo el drama, luego existo: soy yo; estoy vivo; vale la pena».

De esta aventura, de estas emociones, se saca «un cierto provecho propio», como decía Descartes. No es otro sino el ya indicado: poder *sentir,* esa especie de versión burguesa del «cogito, sum» que podría formularse así: «no sólo pienso, sino que vivo en la cresta de la ola, luego existo».

Este espíritu, hoy, se ha popularizado hasta masificarse. ¿Quién podrá reconciliarlo con el Cristianismo, a la manera en que ya Hegel quería conciliar la Ilustración con la fe cristiana?[153]

---

152 J LLOVET, *O c* , p 26

153 G W F HEGEL, *Vorlesungen uber die Philosophie der Religion Halbband I Begriff der Religion,* edición castellana, *El concepto de religión,* Fondo de Cultura Económica, México 1981 La *base* de la reconciliación hegeliana entre religión y espíritu «moderno» la encontramos en la afirmación «la razón es el lugar del espíritu en el que Dios se revela al hombre» *(O c* , p 103) En los países protestantes, dice Hegel, existe la unidad entre Estado y Religión La raíz de esta unidad está en la *fe,* entendida como mediación, es decir, en tanto que «saber acerca de Dios» (*O c* , p 287) El ámbito donde esta unidad se desenvuelve es el de la *eticidad* (p *O c* , pp 339 ss) La *escisión* que hay que reconciliar se produce, según Hegel, no tanto porque *brote la libertad subjetiva,* sino por el hecho de que la Religión exige la *renuncia a la libertad subjetiva (O c* , p 343) El *modo* de la reconciliación no es tanto la *fuga mundi* o la opresión del individuo por la religión, sino —como se ha dicho ya— el reconocimiento del campo de la *eticidad* (G W F HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della Religione,* Bologna 1973, vol I, p 415)

4. Elementos propios de la posmodernidad

La posmodernidad no es la negación lineal y puntual de la modernidad; al contrario, es la modernidad misma en estado naciente y continuo, ya que, hoy día, para poder ser modernos hay que ser precisamente posmodernos, como dice Lyotard[154].

Con simplificación no exenta de exactitud: la posmodernidad no es más que modernidad misma en estado de crisis. En efecto, la posmodernidad pone en evidencia algunas de las contradicciones de la razón *moderna*, ya que ella es la crítica a la modernidad desde sus mismos presupuestos y principios. Pone en evidencia que la irracionalidad anida en el despliegue mismo de la razón: «Es tan importante la *sinrazón* como la misma razón»[155]: la posmodernidad ve el mundo y al hombre en negativo: en su estado más débil.

Sólo teniendo clara esta premisa aparentemente oscura, como es el hecho de que la posmodernidad niegue la modernidad a base de prolongarla, podré entender que las dos características que atribuyo a la posmodernidad —falta de utopía y neoindividualismo o privacidad— no se oponen a las características *modernas* como un simple «no» a un simple «sí», sino —según la sugerencia de Lyotard— como las *únicas formas posibles de ser emancipado, libre y secular*, es decir, como las únicas formas de ser hoy moderno.

Estas son, en efecto, las dos características que parecen sobresalir como distintivo específico de la edad posmoderna:

a) *Neoindividualismo*

> «Algún aspecto del individualismo moderno se encuentra ya presente en los primeros cristianos y en el mundo que los rodea, pero no es exactamente el individualismo que nos resulta familiar»[156]

¡Diez y siete siglos separan el incipiente individualismo propio de los primeros cristianos del actual, observa Louis Dumont en sus *Ensayos sobre el individualismo* (Madrid 1987, p. 36), uno de los autores que había avisado ya en *Homo aequalis*

---

154 J F LYOTARD, *La posmodernidad (Explicada a los niños)*, Barcelona 1987

155 G VILAR, *Discurs sobre la sindéresi*, Barcelona 1986, p 64

156 L DUMONT, *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid 1987, p 36

(Madrid 1982) de la nueva mutación posmoderna conocida con el nombre de «neoindividualismo».

El individuo que nace con el cristianismo posee dos notas muy claras, según el mismo Dumont: Es individuo *fuera del mundo* y es individuo *en relación a Dios*[157]. Antes de concluir que el individualismo actual se obtiene por un proceso de secularización del individuo *fuera del mundo* y *ante Dios*, es muy interesante subrayar que Dumont se detiene un momento para ofrecer una excelente descripción del cristianismo desde el punto de vista sociológico:

> «En términos sociológicos, la emancipación del individuo a través de una trascendencia personal y la unión de individuos-fuera-del- mundo en una comunidad que tiene los pies en el suelo, pero el corazón en el cielo, quizá pueda ser una definición aceptable del cristianismo»[158].

Por mi parte, quisiera puntualizar un par de cosas antes de dibujar el individualismo secular de la sociedad moderna: en primer lugar, valorar debidamente el elemento transmundano que se halla en la descripción sociológica del cristianismo, según Dumont: «el corazón en el cielo». En segundo lugar, abrir camino a la siguiente hipótesis: si la Iglesia ha de ejercer hoy nuevamente una función civilizadora, esta función tan sólo parece realizable o por la vía del dominio (cosa que un sentido común elemental rechaza), o bien por la vía de una *escatologización consecuente*, es decir, a base de insistir en el elemento transmundano del cristianismo.

En una palabra: desde el momento en que la modernidad ha introducido un elemento de libertad y de gratuidad en la relación existente —reconocida ya por los Padres griegos y latinos— entre el mundo terrestre y la realidad «celestial», ya nadie puede pensar con seriedad que la Iglesia ejerza su «rol» civilizador *per viam coactionis*. Lo ha de ejercer, por tanto, a base de insistir en el elemento trascendente: elemento trascendente o transmundano, porque le llega al hombre desde fuera de él mismo, a no ser que prefiramos decir que le llega desde un nivel más hondo que su propia intimidad, ya que le llega con el Espíritu de Jesucristo y del Padre.

157. L. DUMONT, *O.c.*, pp. 39-42.
158. L. DUMONT, *O.c.*, p. 43.

Decir que la Iglesia debe hacer su aportación humanizadora *por el camino de reforzar la dimensión trascendente* no equivale, en absoluto, a decir que lo debe realizar por el camino de una *huida del mundo* entendida de manera literal.

Si la Iglesia quiere de veras cristianizar el Estado para que esté realmente basado en la justicia, es preciso que deje caer toda añoranza y toda impaciencia; que no ceda a ninguna tentación de dominio, pero tampoco a la de huir materialmente de este mundo; es preciso que la Iglesia sea *menos mundana,* no obstante su cada vez mayor presencia y contacto con la experiencia, las gentes y los problemas de este mundo; es preciso que inaugure un lugar —no sólo que anuncie una utopía— aparentemente fuera del mundo, pero en realidad bien situado en él, como lugar de habitabilidad convivencial y de libertad que procede del Espíritu, donde lleguen a ser reales y muy reales, por gracia de Dios y por vocación de los hombres, las virtudes cristianas.

Unicamente después de haber expresado estas ideas a propósito del individualismo cristiano, puedo continuar el canto llano que afirma las características —ya conocidas, por otra parte— del individualismo moderno:

Su *secularidad* respecto de la anterior cualidad cristiana, que expresaba Dumont con el inciso «fuera del mundo y delante de Dios».

Su *equiparación con la libertad o autodeterminación;* la potenciación que ejercen sobre esa libertad la *propiedad* y el *provecho económico* dan lugar al individualismo burgués y a su radical resurgimiento en la edad posmoderna. Una nueva referencia a Dumont servirá como síntesis:

> «El individualismo implica a la vez igualdad y libertad. Así pues, con razón se distinguen una teoría igualitaria "liberal", que recomienda una libertad ideal, igualdad de derechos y oportunidades que es compatible con la máxima libertad de cada uno, y una teoría "socialista" que quiere realizar la libertad en los hechos, aboliendo, por ejemplo, la propiedad privada»[159].

---

159. L. DUMONT, *O.c.*, p. 89. Cita a Sandford A. LAKKOFF, *Equality in Political Philosophy,* Harvard University Press, 1964. Una propuesta de definición del socialismo como «abolición de la propiedad privada» no deja de causar hoy un cierto efecto de choque.

¿Qué nota específica tiene el neoindividualismo actual? En primer lugar, permanece enmarcado en el despertar del *neoliberalismo*[160]. En segundo lugar, aparece como la típica actitud posmoderna de afirmación radical de la autodeterminación frente a la heterodeterminación, ya que se desconfía de todo lo *colectivo, solidario, autoritario*[161]. De todo lo que sea *compromiso*[162] o *martirio*[163]. En tercer lugar, está basado en la fuerza energética del nihilismo, que —cuando más aparece privado de finalismo— más ha de insistir en la emancipación de lo individual-concreto, que exaltó Nietzsche.

En este sentido, el neoindividualismo se acomoda bien a la definición del mismo Dumont:

> «Es aquella ideología que valora al individuo e ignora o subordina la totalidad social En materia de individuo, u hombre individual, se ha de distinguir 1) el *sujeto empírico*, muestra indivisible de la especie humana, tal como lo encontramos en todas las sociedades, 2) el *ser moral*, independiente, autónomo y, por tanto, esencialmente no social, tal como lo encontramos, sobre todo, en nuestra ideología moderna acerca del hombre y de la sociedad»[164]

b) *Falta de utopía*

En 1964 se publicaba la 3.ª edición del libro de Ernst Bloch, *Geist der Utopie*[165], donde se puede leer este apasionado fragmento:

> «No somos, en efecto, seres desarraigados, porque hay algo distinto que impele adelante nuestra vida oscura Si no fuera así, nuestra indiferencia nos impediría recordar, incluso históricamente, cómo era

160 N BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, Torino 1964, p 122
161 G TONINI, *La mediazione culturale*, Roma 1985, p 47
162 F SAVATER, *El descrédito del compromiso*, en «El País», 11-VIII-1987, p 7 No es una denuncia del «compromiso», sino una constatación de que «el concepto simplista de compromiso que algunos mantuvieron en la época del fascismo» (basado en el concepto de *enemigo principal*) ha adquirido una notable ambiguedad
163 F ARROYO, *Solidarios*, en «El País» 11-VII-1987, última página «Mi voluntad de solidaridad, sin embargo, se acaba, exactamente, donde empiezan a negárseme contrapartidas Lo demás es cristianismo primitivo, es decir, ganas de martirio»
164 L DUMONT, *O c*, p 287
165 E BLOCH, *Spirito dell'Utopia*, Firenze 1980

la vida y de qué manera vuelve a nosotros En esta "afinidad selectiva", en esta comprensión fecunda, nos sentimos como aquel rey persa del libro de Ester, que había aprendido la historia porque se hacía leer la Crónica del reino por el judío Mardoqueo durante las noches de insomnio

También en la historia del Espíritu encontramos más de una deuda olvidada y no extinguida, mas de una acción a la cual no se dió compensación alguna, más de un sueño arrebatado que todavía no se ha cumplido Nuestro siglo puede ser testigo de su realización, y la conciencia de lo Incondicionado y el concepto de lo Universal pueden hallar todavía una fuerza viva e inesperada»[166]

Aun cuando la niebla ciegue el horizonte, se puede tener la experiencia de una luz «como el resplandor de una fe que no era de este mundo»[167] Y, si tenemos la experiencia de un «No» poderoso, es porque existe un «Sí» más potente aún.

Es bien sabido que E. Bloch, el cantor de la esperanza inmanente, el que antes de las palabras citadas hablaba de una «nueva forma de Cristo», no creía profesar la fe cristiana. Es, por tanto, la ideología del progreso indefinido y de la victoria sobre el «nihilismo de la época moderna», obtenida por la «fuerza ignorada de una fantasía ética» capaz de sobrepasar miedos y obstáculos, la que mueve a E. Bloch como una actitud positiva arraigada en el corazón del hombre.

Hemos de ser conscientes de que esta actitud profética ha cambiado mucho en la posmodernidad, ya que la misma pregunta sobre la *utopía* parece haber perdido el sentido[168]. ¿Por

---

166 E BLOCH, *O c* , pp 191-192

167 E BLOCH, *O c* , p 190

168 J I GONZALEZ FAUS-J VIVES, *Creer, sólo se puede en Dios En Dios sólo se puede creer Ensayos sobre las imágenes de Dios en el mundo actual*, Santander 1985, p 63

«Hoy ha muerto la utopía hoy ha muerto también la pregunta por la utopía»

Muy brevemente quiero evocar aquí una especie de Manifiesto-de-la-no-pregunta, que procede de uno de los hombres que más admiro Me estoy refiriendo al librito *Que es ser agnostico*, de don Enrique Tierno Galván, y a su proyecto de hombre «perfectamente» instalado en la contingencia [en la finitud, decía ETG], tan perfectamente instalado que, si acaso sufre en ella, es sólo porque la finitud tiene que ser arreglada, no porque tenga que ser trascendente Que crea, por tanto, en una «utopía» de lo contingente, pero que se encuentre tan perfectamente instalado y realizado en esta casa de la

qué ha de surgir lo *nuevo* e *inesperado,* cuando en verdad se trata tan sólo de roturar una y otra vez el mismo terruño, según la ley del eterno retorno o, más modestamente, según el mito de Sísifo? ¿Por qué ha de aparecer una «nueva forma de Cristo», o un «SI» más poderoso que las negaciones? Hoy he de tener claro que, en la medida que mantengo el paradigma de la *eternidad en el tiempo*, me tocará oir las preguntas citadas. Quizás acallaría estas preguntas al precio de adherirme al otro paradigma, *al del eterno retorno,* pero ese precio de la rueda inacabable e incambiable parece excesivo.

La falta de utopía se refleja admirablemente en la figura de un antihéroe posmoderno: el «anarca» Martin Venator, protagonista de la obra de Ernest Jünger, *Eumeswil:*

> «*Eumeswil* —dice Gerard Vilar— es una *distopía* literaria, una especie de experimento imaginario que —al contrario de la utopía— dibuja un mundo en negativo La historia está ya muerta *Eumeswil,* estéril y agostada por el nihilismo. Se trata, pues, de una ciudad donde ya nadie cree en la historia, esto es, no cree que sea el espacio donde el hombre, sujeto de esa misma historia, despliegue mediante sus capacidades y potencialidades el curso del progreso de la humanidad hacia su unificación El ciclo histórico que nace en la Ilustración ya se ha cerrado Ahora ya no hay historia en el sentido ilustrado»[169]

Ni la historia puede ya enseñar nada —inútil recordar— ni el hombre puede cambiar el mundo: inútil la esperanza o la ilusión. He aquí lo que ha cambiado en la posmodernidad. Pero Gerard Vilar es lúcido y esperanzado. A diferencia del autor de *Eumeswil*, confía que el personaje del «anarca» Martin Venator

---

finitud, una vez arreglada, que ya no necesite preguntar por nada más

Una década después de aquel «Manifiesto», hemos asistido a la aparición de un nuevo e inesperado agnóstico al que hay que llamar «agnóstico de la utopía» Así como el agnóstico era para Tierno Galván, no el que niega ni el que no sabe si afirmar o negar, sino el que ni siquiera se pregunta por Dios, así ahora conocemos a ese nuevo agnóstico, que no es el que niega ni el que no sabe si afirmarla o negarla, sino el que ni siquiera pregunta por la utopía Esta es otra característica de nuestro momento cultural (pp 62-63).

En la España intolerante, Tierno fué un pionero del respeto mutuo; en concreto, del respeto a la religión Este ha sido, para mí, su «rol» admirable La «instalación en la finitud» siempre me ha parecido, en cambio, un esfuerzo educado por eludir la tragedia

169 G VILAR, *Discurs sobre el senderi,* Barcelona 1986, p 84

—desmoralizado y apolítico, pero que quiere jugar a todo y hasta el final, porque no cree ya en nada— no represente la dimensión más profunda de nosotros mismos. Lo que hace el «anarca» es avisarnos acerca de «la crisis de los valores socio-políticos y de la crisis de lo nuevo». El «anarca» ejerce el «rol» de una especie de *super-yo* que se enfrenta a nuestro *yo* humanista y lo censura con crítica implacable cuando éste deriva hacia la retórica hueca.

4

La autocomprensión de la Iglesia en el panorama cultural

He titulado este capítulo *Autocomprensión de la Iglesia en el panorama cultural*, pero bien podría encabezarse con el epígrafe *Diversos modelos de relación de la Iglesia con la sociedad*. En efecto, el capítulo trata de presentar las diversas concepciones que a lo largo de su historia han presidido los diferentes tipos de relación que ha mantenido o puede mantener la Iglesia con la sociedad que le es contemporánea.

A. **EL SISTEMA DE CRISTIANDAD**

Entre las maneras de concebir la relación de la Iglesia con la sociedad descuella el tipo que hemos convenido en llamar de *Cristiandad*.

La Cristiandad puede entenderse, desde un punto de vista *histórico*, como la realidad religioso-política que surge del constantinismo. La Iglesia gravita e influye progresivamente en el Imperio de tal manera que se puede hablar de una cierta *dependencia* de los diversos niveles de la sociedad civil respecto de la Iglesia. Por contraste, el Vaticano II hablará de sola de-

pendencia respecto de Dios y de simultánea *autonomía* de las realidades temporales

Tal vez el documento clave sobre la *cristiandad* sea, ya en el inicio del declive de la autoridad del Papa, la Bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII, en la que el papado aparece como la *cúpula* de todo poder, al que toda criatura se somete No obstante, el Papa *ejerce tan solo el poder espiritual*, mientras el Emperador *ejerce el poder temporal* Es la teoría de las dos espadas La espiritual es mantenida *por* la Iglesia La temporal, *en favor* de la Iglesia, pero sostenida *por* el Emperador

Pertenece a la esfera de la Cristiandad la siguiente gama en la manera de concebir el tipo de relacion Iglesia/sociedad

1 La Iglesia, ¿defensora del orden perdurable en la sociedad?

Gianni Baget-Bozzo ha hablado recientemente, con motivo de la dimisión del cardenal Siri como arzobispo de Génova, de una mentalidad que concibe la institución eclesial como guardiana de lo que es perdurable en la sociedad Tal vez se trata de una mentalidad mas conservadora que tradicional o, en todo caso, mas tradicionalista a ultranza que inspirada en el Evangelio

Raíces de este modo de pensar —la Religion es la garante del orden social en tanto que éste es inmutable— se encuentran en la época de la alianza entre el trono y el altar en la mentalidad fixista de Bossuet, con el cual se identifica Jaime Balmes cuando presenta el protestantismo como equivalente de la «variación», y el catolicismo como identico a la «inmutabilidad»[170]

Hoy se ha hecho más común la sentencia que ve la relacion entre fe y mundo en términos de «eternidad en el tiempo o ultimidad de Dios en la historia» Ahora bien, el paradigma mental de hombres como el mencionado cardenal Siri lo encontraríamos mas bien en el paralelismo entre eternidad divina e inmutabilidad perdurable de la Iglesia

---

170 «Tu varias y lo que varia no es la verdad» citado por J BALMES, *El protestantismo comparado con el catolicismo* en *Obras Completas* I, Barcelona 1948 p 1131

Joaquim Gomis glosa la concepción de Siri tal como la presenta Baget- Bozzo

> «El sacerdote italiano —teologo y politico— Baget-Bozzo, gran conocedor de Siri, ya que en tiempos fue su teologo hasta la ruptura, ha escrito que ' mas que por lo *eterno* o lo *temporal* la cultura de Siri esta fascinada por lo *perpetuo* Quiza podria decirse que lo perpetuo no es lo eterno —lo mistico, lo trascendente—, sino lo "temporal" que se quiere "intemporalizar" Y para esta concepcion, arraigada entre muchos hombres de Iglesia, esta es —debe ser— la guardiana de lo 'perpetuo" Y por ello, ella misma debe aparecer como perpetua, perdurable, mas alla de todo cambio Cambio que solo se admitira en lo superficial, nunca si puede introducir elementos de duda en la gran trabazon que exige una Iglesia perenne —inmutable— y encargada de mantener el orden de perdurabilidad en la sociedad»[171]

Este tradicionalismo «perenne» temía el «reformismo» de Pablo VI, a pesar de su equilibrio y moderación Por eso, Baget-Bozzo habla hoy de un «aggiornamento senza riforma»[172]

¡Una Iglesia «serenamente conservadora»! Una Iglesia que tiende a «subrayar más el orden natural, identificado con el orden cristiano, que el mismo Evangelio» Porque el Evangelio significa presencia de lo eterno en lo temporal, y no el ideal más seguro de la perdurabilidad de la sociedad[173]

Joaquim Gomis acierta cuando atribuye este ideal al famoso cardenal de Génova La «cadena sutil» que liga a los eclesiásticos italianos no tanto con la tradición del Evangelio cuanto con la tradición cultural de una Grecia pasada por la antigua Roma e implicada en los intereses institucionales plasmados en el famoso Derecho Romano, se puede detectar en diversos puntos de la Curia Romana

También Cataluña tuvo los clásicos prohombres que encarnaron este conservadurismo inmovilista Como contraste, hay

---

171 J GOMIS, *Siri o la Iglesia perenne*, en «El Ciervo» n 437-438 (Jul Ago 1987), p 27

172 G BAGET BOZZO, *Il ritorno di Lefebvre* en «La Repubblica», 16-VII-1987, p 8 Ver tambien, del mismo Autor, *La evolucion del Cristianismo* en «El Pais», 2 VIII 1987, donde se contraponen las figuras de Pio IX y Pio X (modelos que simbolizan el *Syllabus* de la perennidad) a la figura de Pablo VI (que representa el dialogo reformista)

173 J GOMIS, *Ibid*

que destacar que Torras i Bages asignó la función de baluarte de la Religión, la Familia y la Propiedad, no ya a la Iglesia, sino a una realidad no sacral: el *regionalismo*[174].

La filosofía inmovilista del *semper idem* se vio plasmada, en cambio, en un libro relativamente reciente y famoso: *Il baluardo,* del cardenal Alfredo Ottaviani[175]. Esta mentalidad pide un capítulo aparte.

2. La sociedad perfecta

He tratado expresamente el tema a través de la comparación detallada entre la concepción de la Iglesia como *sociedad perfecta* y como *sacramento de salvación*[176]. Los conceptos básicos que se exponían en mi estudio de 1975 conservan su fuerza, y a ellos me puedo remitir. Pero es cosa buena ver «in vivo» la concepción de la sociedad perfecta tal como la expresa el mencionado libro del Cardenal Ottaviani:

> «Esta Iglesia que Jesús ha instituido como sociedad visible no es solamente la Iglesia de las conciencias. Y, en consecuencia, quienes gobiernan esta sociedad tienen que tener un poder, no sólo por lo que se refiere a las interioridades de la conciencia, sino también en lo tocante a los actos externos. Visible, externa, perfecta, o sea, independiente en su campo, la Iglesia tiene todos los derechos y todos los medios necesarios para conseguir sus fines en el campo de la propia competencia, de la propia esfera.
>
> La Iglesia, que ha sido dotada por Jesús de todos estos medios para que conduzca al hombre a la salvación, no sólo hace el bien en el aspecto espiritual y sobrenatural, sino también en el social. Esta Iglesia enseña que también el Estado es deudor de Dios, porque no sólo el individuo es creado por Dios..., sino también el conjunto de individuos como sociedad dependen de Dios. Si Dios no custodia la ciudad, en vano la guardan los centinelas»[177].

---

174. J. GABERNET, *Torras i Bages, Pastor de Catalunya,* Abadía de Montserrat 1987.

175. A. OTTAVIANI, *El Baluarte,* Barcelona 1962.

176. J.M. ROVIRA BELLOSO, «"Sociedad perfecta" y "Sacramentum salutis". Dos conceptos eclesiológicos, dos imágenes», en *Iglesia y sociedad en España,* Madrid 1975.

177. A. OTTAVIANI, *O.c.,* pp. 45- 46.

He aquí por qué no se puede admitir, desde esta óptica, una sociedad laicista. Porque el correlato de la «sociedad perfecta» es el Estado confesional[178].

Pero todavía es posible distinguir hoy entre «laico» y «laicista», de manera que la palabra «laico» connote la autonomía propia del orden temporal, y no una actitud antieclesial, y menos antirreligiosa.

3. La nueva cristiandad: La Iglesia dispone, para su servicio, de una «política cristiana» capaz de crear un «universo cultural» homogéneo, favorable al cristianismo

En Italia, durante un tiempo, pareció la cosa más natural que los católicos que se reunían como hermanos en la asamblea de la fe —creando el espacio de la iglesia visible— confluyesen *también en el área de la visibilidad política para defender los* valores cristianos y los derechos de la Iglesia.

No era el esquema nacionalcatólico, pero seguramente era el de la nueva cristiandad[179].

Mientras el nacionalcatolicismo es una forma de unión de los católicos que implica la dictadura, la «nueva cristiandad» política actúa en una sociedad democrática a través del partido de inspiración «confesional».

En el esquema de la «nueva cristiandad», los católicos aceptan y sostienen las reglas de juego de la democracia desde partidos demócrata-cristianos: la «unidad de los cristianos en la política» aparece como algo muy conveniente y altamente deseado. Esta unidad es objeto de exhortación continua, y casi de mandato de obligado cumplimiento en ocasiones «singulares»: por ejemplo, en determinadas elecciones municipales de

---

178. Para la crisis del Estado confesional en España: E. NASARRE, *El Concilio y el cambio político español (1965-1985)* en J. RUIZ-GIMENEZ-P. BELLOSILLO, *El Concilio del Siglo XXI*, Madrid 1987, pp. 93-95.

179. J. MARITAIN, *Humanisme integral*, Barcelona 1966. (Prólogo de J.M. PIÑOL). De la p. 107 a la 233, el célebre libro analiza la posibilidad y los caminos de realización práctica de la Nueva Cristiandad. ¿Cómo ha podido ser tan olvidado este libro en un país donde *Gaudium et Spes* ha tenido un impacto tan profundo?

Roma en los años cincuenta, o hasta en unas elecciones generales italianas recientes

Los partidos mencionados no son confesionales en el sentido estrictísimo de ser partidos sólo de creyentes, sino «partidos de inspiración cristiana», abiertos a todos, pero que inspiran sus programas y actuación en los «valores cristianos» configurados por la «doctrina social de la Iglesia»[180]

Por otra parte, estos partidos no pueden desconocer el tiempo en que viven, y esta es la razon de que intenten una síntesis de los valores propios de este tiempo De ahí su inspiración «centrista» y su pretension «interclasista» quieren la síntesis entre la socialización propia del Estado moderno y las libertades correlativas a los derechos humanos y, en defensa de este ideal, llaman a ambas clases sociales dominantes la «burguesa» y la «obrera»

Hay que señalar un punto muy importante la dirección de los partidos no pertenece a la jerarquia de la Iglesia, sino a los laicos Y este punto es reafirmado por el Concilio y por el papa Juan Pablo II

Lumen Gentium (n 36 § 2) admite implícitamente, pero de manera inequívoca, la doctrina de la responsabilidad laica, cuando distingue entre «los derechos y las obligaciones que les corresponden [a los laicos] por el hecho de pertenecer a la iglesia, y aquellos otros que les competen como miembros de la sociedad humana» El Concilio pide el acoplamiento de las dos líneas de derechos ¿Por qué se han de «acoplar armónicamente», que es tanto como decir que puede haber tensiones? Porque se entiende que los derechos propios de los miembros de la sociedad no están dirigidos o regulados por la autoridad eclesiástica (esto es lo que se dice implícitamente) Pero, en cambio, «ninguna actividad humana, ni siquiera las de orden temporal, puede sustraerse al imperio de Dios» (y esto es lo que se dice explícitamente)

Esta es también la razon y la necesidad de que se hayan de acoplar armónicamente estos derechos con los que se derivan

---

180 He actualizado y corregido aqui las notas que escribi sobre el tema en «Taula de Canvi» Extra n 3 (1981) pp 83-84 Ver tambien A COMIN, *Introduccion a la Obra de Emmanuel Mounier* en E MOUNIER, *Obras Completas*, Barcelona 1970, p XI

del hecho de pertenecer a la Iglesia todos están sometidos a Dios, pero los «derechos eclesiales» están sometidos a la jerarquía, mientras que los «derechos cívicos» pertenecen a la libre dirección de los laicos Esto es importante, porque puede extrapolarse a otros esquemas de relación entre la fe y el mundo Más clara y explícitamente se expresa Juan Pablo II

> «A este respecto, me es grato recordar la antigua y significativa tradicion de compromiso social y politico de los catolicos italianos La historia del movimiento catolico, desde el principio, es historia de compromiso eclesial y de iniciativas sociales que han echado las bases para una accion de inspiracion cristiana, incluso en el campo propiamente politico, *bajo la directa responsabilidad de los laicos en cuanto ciudadanos*, manteniendola bien distinta del compromiso de apostolado propio de las asociaciones catolicas»[181]

Finalmente, la «nueva cristiandad» da origen a un fenómeno muy interesante el partido de los católicos, sobre todo la democracia cristiana de modelo italiano, representa una extensión o traspaso de la visibilidad católica de la Iglesia (visibilidad *religiosa o de fe* que tiene por objeto la alabanza del Padre en el único Espíritu del cuerpo visible de Cristo) a la visibilidad *política* de los cristianos agrupados en el plano político

Romper esta unidad, o escabullirse de ella, ¿puede equivaler a romper o a menospreciar la auténtica visibilidad cristiana y eclesial? Durante largos años me he hecho esta pregunta, siempre con el resultado de una respuesta más bien negativa Este traspaso de la visibilidad católica, potencialmente pluriforme, a la visibilidad política —unidimensional— me alertó en el sentido de que este paso tal vez no sea tan lógico como aparenta ser y, desde el punto de vista de la misión de la Iglesia, es innecesario y reductivo

Porque no se puede extender —o, al menos, no es preciso extender— a la comunidad política de los ciudadanos aquello que es propio de la comunidad de los creyentes En ésta, la participación en la misma fe conduce a la unanimidad de la *koinonía* En la comunidad política, el libre consentimiento con-

181 JUAN PABLO II, *Incontro del papa con la Chiesa italiana a Loreto* en *Loreto 85 Del Concilio alla Riconciliazione Una Chiesa maggiorenne* ADISTA DOSSIER, 12, Roma 1985, p 42 col 4

duce al juego de mayorías y minorías que —no es preciso decirlo— se respetan mutuamente según las reglas de la democracia. Esta distinción intrínseca entre el plano de la fe y el plano político es lo que me alerta en referencia al paso del uno al otro.

La finalidad de la nueva cristiandad puede ser, o bien la de mantener una cobertura política para la minoría católica de un país, o bien la de extender la cúpula de los valores de inspiración cristiana a todo el Estado. El hecho de que esta ambición quiera conseguirse en juego democrático, y no dictatorial, es lo que tal vez hubiera tenido que considerar más a fondo Lorenzo Gomis para poder precisar una sentencia que, por otra parte, tiene plena vigencia en lo que se refiere al nacionalcatolicismo:

> «Para imponerse socialmente de una manera general y absoluta, la religión ha de funcionar en el seno de un sistema político dictatorial que la sirva o que pretenda servirse de ella Pero las sociedades que han alcanzado un cierto grado de desarrollo y de bienestar rehuyen la imposición y viven más a gusto en un sistema democrático que en una dictadura»[182]

Esta fue, sin duda, la ambición que movió a autoridades y laicos de Iglesia a dar apoyo a la dictadura franquista: la ilusión de conseguir —¡finalmente!— una cúpula de poder del todo homogénea con los principios de la «tesis» católica. El tema del nacionalcatolicismo ha sido tratado tan recientemente que sólo precisa una pincelada para que se pueda completar el abanico de posiciones eclesiales.

4. El nacionalcatolicismo

Es obligado remitirse a los trabajos de Alvarez Bolado, Belda y Setién[183]. También hay que hacer notar la necesidad de establecer la diferencia existente entre la «nueva cristiandad»

182 L GOMIS, «El creyente laico», en *El Concilio del Siglo XXI*, Madrid 1987, p 67

183 A ALVAREZ BOLADO, *Ateismo y libertad religiosa*, en «El Ciervo», n 157 (III-1967), *Teología política en España*, en *Dios y la Ciudad*,

del apartado anterior y el nacionalcatolicismo: tanta diferencia como la que pueda haber entre democracia formal y dictadura. Este es el sentido de mi presentación objetivista del apartado anterior.

Pero esta diferencia no es tan grande en la medida en que la aceptación del hecho indiscutible de la sociedad pluralista (sólo unitaria por lo que se refiere a la unidad esencial del género humano) se convierte en alergia a la pluriformidad y en añoranza del unitarismo, peligroso por cierto. Por eso tiene importancia recordar que Juan Pablo II acepta «la sociedad pluralista y parcialmente descristianizada» en la cual

> «la Iglesia es llamada a actuar, con humilde valentía y plena confianza en el Señor, a fin de que la fe cristiana tenga, o recupere, el papel de guia y una eficacia atrayente en el camino hacia el futuro»[184]

Este respeto no fingido —respeto a los hechos y respeto a las conciencias, correlativo al respeto que exigimos a los hechos y a las conciencias cristianas— creo que es hoy el antídoto eficaz contra las veleidades y las ilusiones nacionalcatólicas.

B. LA OPCION «PRIVATISTICA»

Relega la fe a la intimidad de la conciencia: implica «una ausencia de repercusiones públicas de la fe»[185]. Hace diez años, en el contexto de la transición democrática, la categoría de la

---

Madrid 1975, pp 145-200, *El experimento del nacionalcatolicismo*, Madrid 1976, *¿Tentación nacionalcatólica en la Iglesia de hoy?*, en «Iglesia Viva», n 94 (1981), pp 317-347

R BELDA, «La Iglesia y el Sindicato vertical», en *Iglesia y Sociedad española*, Madrid 1975, pp 207-239, «Hacia un nuevo tipo de presencia de la Iglesia en España», en *O c* , 355-366, R ALBERDI-R BELDA, *La Iglesia en la sociedad neocapitalista*, en «Iglesia Viva», n 67/68 (1977), pp 7-22

H RAGUER, *Fe cristiana e identidad cultural Siete tesis sobre el nacionalismo catalan*, en «Conferencia Ibérica del MIIC», Madrid 7/9-XII-1979

J M SETIEN, *Repercusiones del nacionalcatolicismo en la vida de nuestra Iglesia*, en «Iglesia Viva» (1970), pp 485- 496

184 JUAN PABLO II, *Ibid*

185 A M GUELL, *Una alternativa la «publicitat» del silenci*, en «Questions de Vida Cristiana», n 94 (1978), pp 88-92

fe privatizada era más atrayente y debatida que en la actualidad. Para algunos, era preciso que la presencia de la fe en el mundo fuera purificada de la ganga proteccionista y de la manipulación que experimentó en los años del «nacionalcatolicismo»[186]. A estos cristianos, que en mayor o menor grado pedían un cierto silencio purificador, se unían con sus voces mucho más radicales aquellos que veían la fe como una actitud anacrónica, impresentable en sociedad, pero admisible y tolerable en el reducto interior del hombre[187]

Cardús y Estruch señalaban, en un artículo[188] tan breve como lúcido y que sigue conservando su validez, los diversos sentidos en que se hablaba en 1978 de «privatización de la fe».

a) Desde la interiorización o profundización de la fe personal, en sentido positivo, hasta el repliegue de la religión en la sacristía

b) Como una alternativa posible para la situación de la fe en la sociedad Se decía «La nueva situación política del país conduce a la privatización de la fe o a la búsqueda de nuevos modelos de presencia cristiana en la sociedad»

c) Como una posibilidad que «es preferible no escoger» (connotación de la alternativa «privatística» en sentido negativo)

Ante este pluralismo de sentidos, Cardús y Estruch se preguntan qué hay que entender, sociológicamente hablando, por privatización de la fe En primer lugar, se preguntan si, más que subrayar aspectos positivos o negativos, «no es más bien

---

186 De algun modo J LORES, *L hora dels adeus a la «cultura cristiana»*, en «Questions de Vida Cristiana», n 94 (1978) pp 93 99, desde otra optica J MARISTANY, *Un venturos carrero sense sortida*, en *l c* pp 100 103, en cambio A MARZAL, *Una aproximacio sociopolitica al fenomen de la privatitzacio de la fe*, en *l c* p 45, considera muy negativo el deficit de palabra humana, aunque fuera balbuciente, para expresar el *Logos* divino La consecuencia seria —observa con gran agudeza— no precisamente el retorno a la fe del carbonero, pero si a la fe de los niños (*in-fans* el que no habla), cosa nefasta en un mundo tan dramaticamente adulto como el nuestro

187 Ver el testimonio (y la critica a esta postura leninista) en A COMIN *Cristianos en el partido comunistas en la Iglesia* en *Obras* III, Barcelona 1987, pp 34 79 90 108 109 y —sobre todo— 63 64

188 J ESTRUCH S CARDUS, *Crisi de l ordodoxia i privatitzacio de la fe* en «Questions de Vida Cristiana», n 94 (1978), pp 83-86

un hecho real, objetivo, que se nos impone quiérase o no». En segundo lugar, precisan que la privatización de la fe se hace notar precisamente en el hecho de que la Iglesia ha llegado a ser una *institución secundaria*. Para Peter Berger, la institución secundaria se identifica como tal por las tres características siguientes: se refiere a la vida privada de sus miembros; tiene carácter facultativo: es de adhesión voluntaria; y pertenece al sector del consumo (religioso, en este caso).

Ante la privatización se pueden tomar las siguientes actitudes:

a) *Posturas radicales:*

⋆ El «no radical»: negar el hecho y decir que no ha pasado nada (el integrismo).

⋆ El «sí radical»: los teólogos de la muerte de Dios desean, a la manera *kamikaze*, «la autoliquidación institucional de la Iglesia».

b) *Posturas matizadas:*

No se niega el fenómeno, pero se intenta reconducirlo con el objeto de llegar a nuevos modelos ideológicos de presencia de la Iglesia.

⋆ El «no matizado», a base de reconstruir la ortodoxia desde la praxis de la fe (teologías de la liberación, Cristianos para el Socialismo).

⋆ El «sí matizado»: aceptan plenamente la privatización, pero la aprovechan o la recuperan en vistas a una nueva forma de cristianismo construida desde la misma privatización (movimientos carismáticos).

c) *Aceptan el hecho de la privatización, pero presentan ante él una resistencia mayor o menor.*

⋆ Aceptación con resistencia: el *aggiornamento* eclesiástico.

⋆ Aceptación sin resistencia: la Iglesia se convierte en un canal, entre otros, de la manifestación de la religión.

Hasta aquí Cardús y Estruch.

¿Dónde me sitúo yo? En la aceptación del hecho sociológico y en la aceptación simultánea de las contradicciones teológicas que este hecho genera, ya que la Iglesia es *—sociológicamente—* una institución de libre adhesión, pero es *—teológicamente—* institución y sacramento de salvación universal.

La Iglesia tiene que presentarse, desde el punto de vista sociológico, como una de las diversas instituciones que afectan a la dimensión privada de las personas a las que libremente se dirige. Ella sabe, con todo, que, en la medida en que es Pueblo de Dios, ha de obedecer incondicionalmente al designio benévolo del Padre, consistente en ofrecer y entregar a los hombres (y a toda la humanidad) el principio Amor: la presencia interior y transfiguradora del mismo Amor que une a Dios Padre y a su Hijo Jesucristo.

En síntesis: se puede prescindir de las posturas del «sí» y del «no» radicales. Hay que aceptar los hechos como son. Y, a partir de estos hechos, respetados en sí mismos y en el proceso que siguen, hay que intentar que el sacramento de la salvación en el mundo pueda actuar con eficacia y libertad. No a la manera de un dispositivo sociológico de coacción y de dominio, sino respetando los dos aspectos realmente *públicos* del *sacramentum salutis: la comunidad que ora, celebra y da testimonio* y, por otra parte, *el servicio profético vehiculado por las diversas formas de la predicación de la palabra de Dios*. He aquí las dos formas de la publicidad teológica irrenunciable que hay que tener bien presentes en el ámbito de la privatización sociológica que comporta la famosa sociedad secular, pluralista y democrática. *Comunidad* y *profecía* son, a la vez, condición de posibilidad y despliegue de la misión pública de la Iglesia.

No niego los hechos sociológicos de la privatización. Tampoco soy partidario de ella, como no lo era Alfonso Comín. Yo, porque aprecio esta forma de *publicidad teológica* que es la comunidad cristiana y la profecía. El, porque creía, sobre todo, en la repercusión que la fe, pequeña como un grano de mostaza, podía llegar a tener en su mundo.

En el año 1981 intenté expresar su pensamiento:

> «Comín nunca fue un hombre de religión ''privatista''. Para él, la fe había de expansionarse a través de toda la vida: en la historia, abriendo el cauce del acontecimiento liberador; en la interrelación humana, allí

donde la tiniebla y el pecado se han incrustado estructuralmente; la fe es semejante a una luz expansiva que, para decirlo como san Pablo, lo penetra todo. De aquí que Comín criticara a los que "colgaban la fe en el perchero, junto a la entrada", antes de darse al quehacer político. Con ironía resume Comín el espíritu privatista:

Lenin añadía que al entrar a militar en un partido cuyo objetivo era, entre otros, la desaparición de toda estructura ideológica alienante, y entre ellas la religión, el cristiano viviría una dura contradicción de la fe en la cual creía. Pero "esta contradicción es su problema", venía a decir Lenin, y "mientras no cree problemas con ella en el partido, no tenemos ninguna objeción". Con ello Lenin reducía la vivencia de la fe a una cuestión privada —la famosa privatización de la fe— y de algún modo daba por entendido que la fe era un mal pasajero, un sarampión que el militante llevaba todavía consigo, planteando la cuestión según la fórmula: "Al entrar en el partido, dejad la fe que lleváis en vuestra conciencia".

Ahora podemos ver claro lo que pensaba Comín: No quería la confesionalidad de los partidos o de las instituciones. Es decir, no quería la etiqueta que, antes del juego, presenta *a priori* como católico a tal o cual colectivo. Pero rechazaba también aquel escrúpulo secularista que cree que la fe no tiene nada que hacer en la historia y en el mundo. La presencia de la fe del creyente es el testimonio. Por eso él no quería un partido confesional católico, pero tampoco un partido *ateo*, sino *laico*, fórmula que, gracias a él, hizo fortuna y aún perdura»[189].

Quisiera, finalmente, brindar una reflexión, no precisamente marginal, para aquellos que, muy preocupados por «combatir» la privatización de la fe, no piensan tanto en reforzar lo que Fernando Sebastián ha denominado el «concentrado religioso de la Iglesia», cuanto en arbitrar medios mucho más extrínsecos, como pueden ser el de endurecer la «proyección» de un hipotético encuadramiento eclesiástico sobre el mundo, o multiplicar las imágenes eclesiales en los *media,* descuidando, sin embargo, algo básico: el esfuerzo por asumir, por parte de la comunidad y por la gente de Iglesia, las experiencias comunes y seculares que realizan muchos hombres y mujeres, experiencias que también toca compartir a los cristianos: compartir opresión y marginación, ciertamente; pero también compartir realidades más comunes y cotidianas, como es la vida de las ciudades y de los barrios sencillos.

---

189. J.M. ROVIRA BELLOSO, *Testimoni cristià en la vida i en la mort,* en «Taula de Canvi», Extra n. 3 (1981), p. 92.

Quiero decir que hay una manera segura de reducir la influencia pública de la Iglesia: reducir la presencia de los cristianos en aquellas zonas ricas en experiencias humanas en las que —en la cotidianeidad o en las grandes ocasiones— se va haciendo densa la forma de vivir de unas personas y de una sociedad.

La privatización de la fe puede ser el problema generado por la misma actitud no misionera de los creyentes que olvidan su situación en medio del drama humano: un puro hecho de ausencia que abandona campos de una importantísima significación cultural y de cultura realmente popular. La interpretación de la vida en la ciudad, a la que hemos aludido, sería más rica entre los creyentes si hubiese asumido en grado más alto la experiencia común. Criticar de «trepidante» o de «angustiada» la existencia ciudadana es, en efecto, muy poco. Es preciso que desde la fe se levanten voces que interpreten lúcidamente la realidad del vivir en la ciudad. Me lo ha hecho pensar la observación reveladora de Carmen Riera:

> «Había que llegar a la poesía de Angel González, Jaime Gil de Biedma, Carlos Barral o José Agustín Goytisolo, para encontrarnos con un tipo de lírica en que la ciudad tiene, de manera casi absoluta, la primacía, y en que se integra con naturalidad la experiencia de lo urbano»[190].

La experiencia de lo urbano, ¿se encuentra, por ejemplo, descrita en nuestras homilías? ¿No sería preciso que la predicación, antes de la parte exhortativa, asumiese realísticamente la vida de la ciudad —tedio, poesía, efervescencia y humanidad— para mostrar cómo la fe está presente en ella? Y, con la fe, la *llamada* y la *presencia* del Amor escondido.

---

190. C. RIERA, *Itineraris urbans ams els poetes de l'Escola de Barcelona*, en «Barcelona Metròpolis mediterrània», n. 4 (abril-juny 1987) p. 141.

C. TENDENCIAS ACTUALES

1. La fe, ¿inspiradora, antes que nada, de la «cultura cristiana» de Occidente?

Recientemente se están produciendo fuertes reacciones contra el privatismo de la fe. Una de ellas, avalada por el propio cardenal Ratzinger como doctor privado, nace de una percepción acertada: el Evangelio, en cada recodo de la historia, ha de ser la fuerza que eleve a la humanidad a una forma de vida nueva: la de Cristo. Forma de vida de Cristo opuesta a la «inútil manera de vivir de los paganos»[191], de la cual nos libera.

Este punto de partida expresa una gran verdad y un excelente deseo.

Una gran verdad: el Evangelio, recibido de corazón, lleva a la más alta humanización posible. *Un excelente deseo:* ojalá el cristianismo llegara a impregnar la red de la vida, es decir, la cultura de nuestra sociedad. De esta manera se fomentan unos valores de signo contrario a lo que Pascal designaba como «las pasiones que ahogan la fe».

Pero esta verdad y este buen deseo, que comparto en la medida en que representan el mismo punto de partida también para el *ofrecimiento libre de la fe,* se pueden refractar en formulaciones maximalistas y endurecidas que conducen a grandes ambigüedades, idealismos y frustraciones. Un ejemplo gráfico de la manera como se puede pasar de un *punto de partida* correcto a un *término medio* refractado y endurecido y, finalmente, a unas *conclusiones* extrapoladas, es la formulación siguiente:

El ámbito del cristianismo —afirma Ratzinger— no es tanto la política como la ética. Por eso es precisa una fundamentación cristiana del *ethos* político, en vez de la denominada «teología política». Si este *ethos* se desestabiliza o se pierde, «ya no hay nada que se aguante». Pero solamente el *humus* del cristianismo puede y ha de fomentar el *ethos* político.

Nadie discute al cristianismo —continúa el cardenal— su derecho, analógico al de otros grupos sociales, a cultivar su

---

191. Cf. 1 Pe 1, 18.

propia escala de valores y a desarrollar sus formas de vida, es decir, a actuar como una fuerza social entre otras. «Pero esta reducción al campo de lo privado —este retorno al *Panteón* de los diversos sistemas de valores— es contraria a la pretensión de verdad característica de la fe cristiana, pretensión que en sí misma tiene una relevancia pública»[192].

Reducir esta pretensión pública equivale a «renunciar a la pretensión de verdad», a renunciar a lo que es específico de la Iglesia en aquello que le da un valor específico frente al Estado: su capacidad de ser la fundamentación transcendente del *ethos* del Estado.

Robert Spämann, citado por Ratzinger, advierte a la Iglesia que no se retire de lo público, «contentándose» con asumir la representación de la «necesidad religiosa» del hombre. La Iglesia, dice Spämann, «es el lugar de la publicidad absoluta, que va más allá de la del Estado y que encuentra su legitimidad en la pretensión divina».

Ratzinger parece detenerse ante los contundentes efectos de esta doctrina. Se ha llegado al siguiente callejón sin salida:

> «Si la Iglesia renuncia a esta pretensión, deja de ser también para el Estado lo que el Estado necesita de ella. Pero, si el Estado la acepta, se autoelimina como realidad pluralista, y con ello pierden tanto el Estado como la Iglesia»[193].

Aquí se juega la libertad de la Iglesia y la del Estado, reflexiona Ratzinger, que no quiere ni la teocracia ni la disolución del Estado democrático. Tampoco quiere, con todo, la «sacra alianza» entre revolución marxista y cristianismo. Sus formulaciones pasan de la cautela al desafío:

Cautela: en el mundo contemporáneo, es evidente que la pretensión pública de la fe cristiana no puede perjudicar ni al pluralismo ni a la tolerancia religiosa del Estado. Esto no quiere decir que el Estado tenga que ser neutral ante los valores.

Desafío: el Estado necesita los signos públicos que la realidad transcendente (la Iglesia) le ofrece. Por ejemplo, los días

---

192. J. RATZINGER, *Cristianismo y democracia pluralista*, en «Scripta Theologica», vol. XVI, fasc. 3, pp. 815-825. Reproducido en «Servicio de Documentación. Montalegre», n. 48 (Semana del 26 al 31 VIII 1985) p. 12.

193. *Ibid.*

festivos, como señales y públicas divisiones del tiempo. Por eso el cristianismo ha de defender estos signos públicos, porque lo son de la dignidad humana. Estos signos públicos, con todo, sólo podrán ser exigidos si se está convencido *del carácter público de lo que es cristiano*. Si el cristianismo no hiciese valer la fuerza interna de su verdad, aparecería como algo superfluo e inútil.

Esta doctrina convierte en imperativo moral total o absoluto —el cristianismo ha de ser el fundamento del *ethos* político— aquella verdad, tendencia, deseo bueno e impulso real que calificábamos de punto de partida. Se ha convertido en imperativo moral, porque la *misión evangélica* ha sido transformada, correlativamente, en *verdad ontológica:* «ha de ser así», porque en realidad «es así»; ...de lo contrario, nada se aguanta en pie. Se ha dado a la «tendencia vital a la aculturación» —que constituía el anterior punto de partida— un carácter de sistema y de totalidad que la hace *exclusivista*.

Un inciso, todavía, en estas reservas ante la doctrina analizada: ¿nada, absolutamente nada de humano, puede aguantarse donde la influencia «pública» de la Iglesia desaparece? La pregunta tiene valor, porque la hace un cristiano profundamente convencido de que la fe ilumina y eleva desde dentro las opciones y las actividades humanas, introduciendo en ellas un elemento de salvación —«lux aeterna»— en la contingencia.

La exageración de la corriente que analizamos radica en el hecho de que tal vez confunde la influencia pública de la Iglesia con la acción universal del Espíritu de Dios. No podemos enaltecer de tal manera la influencia pública de la Iglesia que la hagamos, sin más, equivalente de la acción universal y providente de Dios, que ama a todas las criaturas por El creadas[194]. El Padre, lo mismo que Jesús, «trabaja siempre»[195]. Por tanto, la hipótesis de un mundo «dejado de la mano de Dios», sin Amor y sin ninguna mediación, no es pensable, por más que sea pensable —¡aunque no deseable!— una tierra sin el influjo libre y generoso de la Iglesia.

---

194. Cf. Sab 11, 24-26.
195. Jn 5, 17.

En segundo lugar, se endurece muchísimo el concepto de lo que es público, ya que no sólo se contradistingue de lo que es privado, sino que se da un concepto de *publicidad* unívoco y estrictísimo: el de publicidad universal y *necesaria*. Aquí se ha pasado, sin previo aviso, del plano *esencialista* («la verdad primera y universal tiende a la publicidad universal») al plano *jurídico-práctico*: la verdad primera y universal *tiene que* manifestarse *a priori* con pretensión de universalismo. Pero, *de facto*, en el terreno práctico, el Evangelio, que es la máxima concentración de verdad divina y humana, se presenta en el mundo como una semilla pequeña y sin pretensiones. Si la semilla es buena, irá convirtiéndose en universal *a posteriori*. ¡Incluso la verdad plena se manifiesta en el mundo como una verdad que no excluye la manifestación de «otras» verdades!

Estos endurecimientos repetidos, semejantes a los de la época barroca, ¿no serán el signo de un sueño idealista? Ante el hecho innegable de que muchas Constituciones de los Estados y la acción de los respectivos gobiernos no aceptan oficialmente —confesionalmente— el *ethos cristiano*, la Iglesia no se puede sentir perpetuamente frustrada o perpleja, *como si se hubiese perdido todo*. Como si los cristianos estuviéramos de más.

La Iglesia tampoco puede exigir imperativamente (por vía jurídica) o coercitivamente (por vía de fuerza) el reconocimiento específico de una función cívica que no aparece ligada de forma evidente, en estricta continuidad, con la sencillez del Evangelio, y que puede ser vista como demasiado sutil (poco evidente también) si se presenta como un puro razonamiento humano. En definitiva, no aparece claro que sea la autoridad de la Iglesia la destinada a configurar el *ethos* transcendente, necesario para que se pueda hablar de «Estado de moral y de derecho».

Lo que sí puede hacer la Iglesia —y tiene que hacerlo— es ejercer la denuncia profética cuando, en un Estado o en una relación entre Estados, se conculcan los derechos humanos. En un Estado sufre la dignidad y la libertad de los ciudadanos (Chile, Polonia). En una relación de Estados sufre el pueblo más débil (Nicaragua).

La misma doctrina oficial de la Iglesia, por lo que se refiere a lo que ella puede pedir a los Estados, se limita a exigir la

libertad auténtica para que ella pueda ejercer su misión en unas sociedades que se suponen pluralistas[196].

Aquel sueño sería no sólo idealista, sino peligroso,

⋆ si se pensara, como los niños, que se puede realizar *aquí y ahora*, que no es preciso el paso —a veces multisecular— del tiempo para llegar a la inculturación de la fe en las diversas instancias de la vida;

⋆ si se pensara, en continuidad con la fijación anterior, que el *humus* cristiano puede convertirse inmediatamente en el *ethos* de los Estados y, con esta confianza, se descuidase el trabajo pastoral cotidiano;

⋆ si se pensara, casi hegelianamente, que el Estado es la cima de todo el edificio de la cultura y, por tanto, que la inculturación de la fe en las diversas instancias de la vida pública organizada es *lo primero que hay que pedir a la Iglesia*. Algunos, con un punto de nostalgia y a veces de angustia, parece que quisieran obtener, antes de nada, la inculturación de la fe en el plano de las estructuras y de las leyes del Estado, como si *antes* no fuera de decisiva y principal importancia la constitución de comunidades vivas;

⋆ si uno sólo ve en el mundo la proclividad al mal, puede dejar de ver las posibilidades y las pequeñas o significativas realizaciones que muestran la siembra del «Logos» divino en las personas y situaciones, incluso en las ambiguas y conflictivas. Rectificar caminos errados, con el fin de que no sean caminos perdidos, es también tarea del cristianismo.

Esta es mi reflexión sincera, que tiene en cuenta el pensamiento de Ratzinger: lo toma en serio e intenta trascenderlo.

Finalmente, el sueño sería peligrosísimo si se dejasen de tener claros los medios *libres* y *pacíficos*, aptos para la evangelización. Los caminos del dominio y la coacción ya no son los caminos de la Iglesia, proclamaba en la fiesta del *Corpus Christi* de 1987 el cardenal de Toledo.

---

196. *Gaudium et Spes* 42 § 3 a 5; *Declaración de Libertad Religiosa* 13; *Mensaje del Concilio a los Gobernantes* 4.

2. La Iglesia, sacramento de la salvación de Cristo, convoca a una comunidad de alabanza capaz de vertebrar formas de vida evangélicas

Quisiera exponer (no, por cierto, «mi» sentencia, sino) una concepción *normalizada* del lugar que la Iglesia ha de ocupar en la sociedad democrática occidental y de la misión que en dicha sociedad ha de realizar. No pretendo conseguir *toda* la verdad con la presente concepción. Esto es cosa del otro lado de nuestra peregrinación... La parte de verdad que, sin duda, tiene ¿no es la contenida en las formulaciones conciliares? Quisiera, pues, que esta sentencia fuese escuchada, porque tiene dos cosas a su favor:

1.ª La larga reflexión sobre los hechos, realizada a la luz del Nuevo Testamento, mucho más que ilusiones carentes de base.

2.ª El hecho de estar fundamentada en la misma esencia de la Iglesia, como sacramento de salvación, o misterio, que pone de manifiesto a Cristo escondido en el seno del Padre y en el dolor del mundo.

Dicho con otras palabras: el parecer que expondré a continuación no parece que violente en nada los textos del Concilio Vaticano II.

El punto principal es que la Iglesia tiene en sí misma, principalmente en su celebración de la fe y en su predicación, un carácter *público* en el sentido más estricto de la palabra, propiamente en el sentido postulado por J. Ratzinger.

¿Qué sentido tiene, por tanto, buscar con ansia una «presencia pública de la Iglesia en la sociedad», cuando cada domingo la Iglesia, en lo que tiene de más esencial, en su imagen más auténtica, «en su tarea más original»[197], se hace presente públicamente en medio del pueblo? Para decirlo gráficamente: en Cataluña, cada domingo más de un millón de ciudadanos *ven* la asamblea de la fe y de la plegaria —la Iglesia— y *es-*

---

197. W. KASPER, citado por P. TENA en S. PIE-J. PIQUER-J.M. ROVIRA-P. TENA, *La impossible restauració*, Barcelona 1986, p. 164. Traducción castellana: *La imposible restauración*, PPC, Madrid 1987. En la p. 169, y en la nota bibliográfica, se explicita que «la referencia a KASPER pertenece a su obra *El futuro desde la fe*, Salamanca 1980, p. 88.

cuchan su palabra, destinada a ser mediación de la palabra misma del Señor. Y, análogamente, en las diferentes partes de España.

Esto quiere decir, en diálogo crítico con los «cristianos de la mediación», que la predicación y la profecía de la Iglesia apostólica, continuadas por la Iglesia actual, son la *primera mediación* del Cristo/Logos: aquello que hay que «servir» al mundo incansablemente y con los recursos de la cultura actual para que el mundo entienda el tono inequívoco del mensaje del Evangelio de Jesús, que también hoy puede ser luz y levadura de la vida de la gente.

Esto quiere decir, en diálogo crítico con los «cristianos de la presencia», que la celebración de la Eucaristía es la primera presencia pública y significativa de la comunidad cristiana en el mundo. Todos los otros tipos de presencia que se puedan imaginar se articularán en torno a éste. De tal manera que, cuando la revista «Il Sabbato» establece como dilema: «Cristianità o precipizio»[198], se puede pensar con razón que el autor del artículo no ha valorado bien lo que es y lo que hace la *comunidad cristiana como tal* (la que ora y celebra).

La fe de la comunidad, la fe de la Iglesia, tiene una capacidad inextinguible de generar cultura nueva y de asumir la cultura existente en el mundo, por el doble camino de iluminar y de elevar desde dentro su «momento de verdad», al igual que de criticar lealmente sus lados oscuros.

No pretendo, con todo, que la comunidad que celebra —con una celebración unida a la profecía ante la manera pagana de vivir— sea la *manera única y total* que tiene la iglesia de hacerse *pública* en la sociedad. Pero sí pretendo afirmar que los otros modos son *derivados* de éste, que es *central*. Pretendo una jerarquía de valores de los medios que la Iglesia tiene para hacerse pública. No vale, por tanto, añorar o soñar otros medios *sin haber agotado las posibilidades de constituir de manera viva y eficaz el sacramento de la comunidad que ora, celebra y da testimonio en un lugar y alrededor del altar*[199].

---

198. «Il Sabbato», 26-VII/1-VIII-1986, p. 5.
199. *Lumen Gentium*, 26a.

¿Cuáles son los otros medios de completar la publicidad de la Iglesia? Los movimientos evangelizadores y las asociaciones capaces de formar cristianos Una diócesis *tiene que hacer* su opcion ¿que abanico de movimientos, relanzados y renovados, *asegura* la formacion de la juventud? ¿Cuántos laicos y sacerdotes tiene que dedicar a ellos, no precisamente para arrancar a unos pocos jovenes del consumismo generalizado, sino para promover grupos numerosos de jóvenes, a quienes la fe hara, sin duda, mas conscientes, más libres, mas solidarios y tal vez mas cultos?

En teoria, todo el mundo esta conforme con esta necesidad de formar creyentes

«La mediación cultural supone la formación de conciencias laicales», diran los catolicos de la mediacion[200] Y, por su parte, los de la «presencia», reafirmaran

> «En la Italia de hoy *Communione e Liberazione* se manifiesta en un amplio y complejo ambito de evocacion y de *educacion para una vida de fe eclesial* no para una fe vivida individualmente y entendida como un sistema abstracto de pensamiento o como un catecismo que se aprende y se sabe de memoria o finalmente como un conjunto de ritos en que se participa Lo que nos preocupa porque esto es la fe es la presencia del misterio de Cristo entre los hombres, dotado de una profundidad insondable pero que encuentra su signo visible en la unidad de los creyentes»

Las demas asociaciones confesionales, mientras sean libres y plurales, las veo hoy, en el Estado español, mucho mas convenientes que en 1977 En aquella fecha escribi una serie de criticas objetivas a las asociaciones confesionales[202] Aquellas criticas, que hice porque convenia reafirmar la esencialidad de la comunidad cristiana como tal, continuan siendo acertadas, y algunos ensayos de asociaciones o instituciones confesionales no han hecho mas que señalar que estaban cargadas de razón

---

200 G TONINI *La mediazione culturale* Roma 1985 p 265

201 R RONZA *Comunione e Liberazione Interviste a Luigi Giussani* Milano 1976 p 184

202 J M ROVIRA BELLOSO *La Iglesia realizada como autentica comunidad* en «Iglesia Viva» n 67/68 (1977) pp 41 67 La «cuestion de las instituciones cristianas» se encuentra en las pp 56 65 con las criticas consiguientes que en realidad son un listado de «pros» y «contras»

Sin embargo, aquellas críticas no significan, ni mucho menos, un «stop» *práctico* al lanzamiento de este tipo de asociaciones, que en un momento dado pueden contribuir también a crear espacios de formación favorable al cristianismo, como, por ejemplo, la creación de una Escuela Normal de la Iglesia, o la famosa Escuela de Periodismo de la Iglesia, que tanto bien hizo en el franquismo Lo que será preciso entender es que tales asociaciones no resuelven, ni han de pretender resolver, el problema de la evangelización, por la sencilla razón de que no tienen la Palabra de Dios como eje explícito y principal de la formacion de las conciencias de sus asociados, sino que asumen explícita y principalmente elementos de formación «seculares» (prensa de información general, hospitales, escuelas, asociaciones recreativas o culturales, etc)

Estos tres telones de fondo —la comunidad cristiana, los movimientos de formación cristiana y las asociaciones e instituciones confesionales, cada uno en su plano o nivel respectivo— sí pueden *articular* debidamente la presencia pública de la Iglesia en la sociedad La jerarquización de estos tres planos hay que mantenerla y equilibrarla El pluralismo de asociaciones, también, con el objeto de no ofrecer a la sociedad el espectáculo poco edificante de unas asociaciones católicas unidimensionalmente reaccionarias, por ejemplo, en materia escolar La fórmula «si hubiera asociaciones (confesionales), la Iglesia como tal se podría presentar en la sociedad moderna como un *concentrado religioso* (la comunidad cristiana)», me parece muy acertada[203]

---

203 La frase la he oido a un alto prelado espanol Al no tener constancia escrita, no puedo reproducirla al pie de la letra, pero respondo de sus dos polos «concentrado religioso» y «asociaciones catolicas»

Apéndice: el debate italiano de los años ochenta

A. Los «católicos de la mediación»

Es difícil dibujar nítidamente lo que significan los términos «católicos de la mediación», o bien «cultura de la mediación», o incluso, simplemente, «mediación»[204].

Efectivamente, los términos no responden tanto a la pura lógica cuanto a la compleja realidad político-religiosa de Italia.

Por eso, mi esfuerzo por precisar una serie de puntos clave irá acompañado de un cuidado exquisito por los matices, por los silencios, por el recurso de dejar abiertas o entreabiertas las ventanas, con el fin de no dogmatizar en una cuestión realmente sutil.

1. Católicos de la mediación protagonizan la vida política italiana de los años setenta: Righetti, Bachelet, Aldo Moro... Eran hombres formados en las filas de la FUCI (el movimiento de los estudiantes católicos) y en el surco del pensamiento democrático de Dom Sturzo, Maritain e, incluso, Mounier.

Dato significativo: Moro y Bachelet son asesinados por el terrorismo en 1978 y 1979. Pablo VI, de mentalidad muy parecida a los católicos de la mediación, muere también en 1978.

2. Hoy, cuando muchos de los grandes hombres que encarnaron la mediación han desaparecido y cuando un gran «stop» cerró el paso al llamado «compromesso storico» entre DC y PCI, alguien podría alegar que la fórmula de la mediación ha quedado agotada. Pero nadie puede quitar a la generación de Aldo Moro, así como a la inmediatamente anterior (De Gasperi, La Pira, Dossetti), el mérito de una realización histórica: la reconciliación del cristianismo italiano y europeo con la democracia y con las fuerzas sociales *laicas*. La Constitución de la República Italiana fue la expresión de una seria voluntad de convivencia.

3. La premisa teológica de la *mediazione* es la Encarnación del Logos-Verbo:

---

204. Para toda esta cuestión es excelente: G. TONINI, *La mediazione culturale. Le idee, le fonti, il dibattito*, Roma 1985.

> «Un proceso de encarnación, de inculturación, de mediación cultural, que tiene en la Encarnación de Cristo su centro y su cumbre»[205].

Vanhoye añadirá que la Encarnación del Verbo incluye en su historificación el misterio de la Cruz: la muerte y la resurrección del Señor.

4. La premisa filosófica la encontramos en el primado de la *experiencia humana* y del *pensamiento crítico*, como *ámbito* y como *instrumento* de captación de la realidad. A este respecto, uno de los actuales prohombres de la *mediazione* se expresa así:

> «El *método crítico* es, a mi juicio, el fundamento para la elección *(scelta)* que hace el cristiano. ¿Cuáles son las características del método crítico? La investigación libre, incansable y generosa. El análisis y la confrontación de los hechos en los que confluye la obra personal, sólidamente basada en la razón, revestida de humanidad, con la sociabilidad del ser humano... El método crítico tiene sentido de la historia...
>
> Pienso que sin método crítico no se puede captar ni la realidad histórica ni la interior»[206].

En nuestras latitudes, podríamos decir exactamente lo mismo. Pero aquí damos otro nombre al método crítico. Un nombre bien conocido de los movimientos evangelizadores, que lo usan como instrumento de captación de la realidad histórica hasta hacer de ella experiencia personal del sujeto: la *revisión de vida*[207].

Podríamos defender la revisión de vida con los mismos argumentos de los que se sirve Monticone para hacer la apología del método crítico: no se emplea *contra* nadie ni contra nada: ni contra el saber adquirido ni contra el dogma ni contra la fe. Tampoco se coloca *por encima* de nada: ni por encima de la persona ni por encima del mundo racional o del mundo espiritual. Lo que busca el método crítico es *ayudar a entrar:* dentro de las cosas y de las situaciones...

Veo un paralelismo, sin duda ideológico y generacional, entre los ataques a fondo de G. Vattimo a la «ideología de la

---

205. G. TONINI, *O.c.*, p. 17.

206. A. MONTICONE, *Coscienza laicale e scelta religiosa oggi*, en G. TONINI, *O.c.*, p. 265-266.

207. C. MARTI, *Discernimiento y revisión de vida*, en «Concilium», n. 139 (1978).

sospecha» (ataques hechos desde la posmodernidad, que considera siempre inaccesibles o inexistentes las «últimas verdades») y las reticencias hacia el método crítico, que puede parecer, a cristianos y a no cristianos, emparentado con la *filosofía de la sospecha*[208].

Quien pensara así tendría que moderar su furor iconoclasta hacia la «soupçon». Porque lo que Monticone presenta como método crítico me parece situado en una reciente tradición tomista (el tomismo trascendental de Maréchal, Lotz y Rahner). A causa de esta proximidad, y de su diferencia específica respecto de los métodos de la «soupçon», el método crítico podría ser conocido con el nombre de *pensamiento de la reflexión completa* o, mejor y simplemente, *pensamiento reflexivo*[209].

5. El modo de estar de la Iglesia en el mundo, tal como lo conciben los católicos de la mediación, es, evidentemente, el que —de una manera genial— dibujó anticipatoriamente la *Epístola a Diogneto*[210].

¡Es el modo de estar de la fe —viva e irreductible al mundo como un grano de mostaza— que *dialoga* con el mundo y está pronta a *asumir* todo lo que es verdadero, bueno y humano, según el todavía más antiguo paradigma paulino (Flp 4, 8)! El cristianismo —la Iglesia— es mucho más «alma del mundo» que «cristiandad sacral».

6. En la línea de *Gaudium et Spes* —que en puntos relevantes ya estaba prefigurada por el *Humanismo integral* de J.

---

208. Ver las dos posiciones: La de Lourdes ORTIZ, *Sospechosas teorías «versus» teorías de la sospecha*, en «El País», 24-III-1987, p. 16; y G. VATTIMO, *La izquierda y la nada*, 30-III-1987, p. 11.

209. Para la teoría del conocimiento conocida como *tomismo trascendental*, ver la nota 324. Remite a la noción tomista y rahneriana del «conocimiento reflejo», donde el entendimiento realiza una «reditio completa in seipsum».

210. *Epístola a Diogneto*, V, en D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*, BAC, Madrid 1950, pp. 850-851. El hecho de «no habitar ciudades exclusivas suyas... ni llevar un género de vida aparte de los demás» —sin que por ello se pierda la *identidad cristiana*— es ciertamente un dato y una opción en favor de la no necesaria e inmediata traducción sociológica de la «unidad de los cristianos», que debe ser unidad en la fe, la esperanza y el amor, es decir, en la *koinonia*.

Maritain[211]—, son los laicos, y no la Jerarquía eclesiástica, los responsables de «aggiornare le vecchie mediazioni culturali nel mondo»[212].

En este directivismo de los laicos (que se manifestó ya en la época de De Gasperi y Pío XII) radica quizá la más fina diferencia entre el talante de la *mediazione* y el de la *presenza.*

7. La *mediazione* quiere actualizar los proyectos de santo Tomás y de Hegel[213]. El primero es consciente de que se ha de realizar un esfuerzo de mediación para *transportar* la fe a la vida, ya que lo divino siempre está en una relación *analógica* (no unívoca) con lo que es terrenal y mundano.

Por su parte, Hegel quiere reconciliar el cristianismo con el mundo moderno, reconciliación que sólo puede imaginarse si pasa por una de estas tres soluciones:

a) *La huida.* La Iglesia huye del mundo a través de una pretendida identificación con lo absoluto. Se trata más de una ilusión intimista que de una reconciliación.

---

211. J. MARITAIN, *Humanisme integral,* Barcelona 1966. En él aparece la famosa y polémica distinción entre el orden *temporal* —el de la civilización, de la cultura y de «las cosas del tiempo»— y el orden de la *fe y de los dones de la gracia,* al que corresponde por excelencia el nombre de espiritual y que trasciende el orden temporal. «Así, la distinción de lo temporal y lo espiritual es esencialmente cristiana» (p. 87. Ver también la p. 143, porque ahí aparece la característica del orden temporal y, más aún, de las personas que en él intervienen: la famosa *autonomía* del orden temporal, asumida por *Gaudium et Spes,* 36).

Hoy, el contencioso pasa seguramente por la negación de la *separación absoluta:* GIUSSANI arremete contra ella; al paso que una cierta distinción entre *fe* y *mundo temporal* es, como observaba Maritain, algo obvio y cristiano: «Veniamo accusati d'integrismo a causa dell'unità profonda secondo cui concepiamo il nesso fra Chiesa e mondo, fra personalità cristiana ed esistenza umana». (R. RONZA, *O.c.*, 181). En un contexto más polémico, L. GIUSSANI, declara: «[Detrás de mi trabajo] è l'idea, anzi l'esperienza dell'unità. L'unità, inanzitutto, que deve esserci nel credente tra la sua fede e la sua vita. È, del resto, lo stesso pensiero del papa: il credere deve incarnarsi nel quotidiano, nel proprio ambiente vitale; la fede, dunque, deve farsi cultura, nel senso più ampio». (V. MESSORI, *Inchiesta sul cristianesimo*, Torino, 1987, p. 190).

212. G. TONINI, *O.c.*, p. 21.

213. G. TONINI, *O.c.*, pp. 29. 33.

b) *La reconquista*. El dominio de la Iglesia entendido como poder social sobre el mundo. Es la tentación —ilusión— integrista.

c) *La reconciliación* propiamente dicha. «En la 3ª solución, la reconciliación se resuelve en la *eticidad* de lo secular. Lo mundano es configurado por la libertad: lo mundano se vuelve conforme a la libertad, a la razón y a la verdad eterna»[214]. Así, en el terreno de la ética, se reconcilia la religión con la modernidad.

8. A la mediación le es necesaria la *scelta:* elección. Consiste en el discernimiento y en la decisión de elegir aquellos medios —*mediaciones*— sociales, históricos y contingentes para que el cristianismo se *encarne* en una determinada época.

9. Entramos así en el corazón de la *mediación:* Según los signos de los tiempos, se necesitan «nuevas hipótesis de mediación»; es decir: *proyectos culturales que —procedentes del mundo, porque son proyectos seculares— puedan ser asumidos por los cristianos*.

10. La *mediación* es, por tanto, la distancia entre la *fe* y la *historia*[215]. Entre la intransferible e irreductible realidad divina de la fe y el curso del mundo; entre «cielo» y «tierra» (más en el sentido evangélico y de los Padres que en el sentido específicamente platónico). He aquí por qué, en concreto, la mediación es el proyecto cultural que en un momento histórico asume la propia fe cristiana.

No existe, por tanto, una «política católica», ni siquiera propiamente una «cultura católica», sino que existe la fecundidad de la fe capaz de segregar nuevas mediaciones culturales *contingentes*: según la necesidad del momento *histórico*.

Esta es la razón de que se pueda hacer un verdadero *discernimiento* de las diversas mediaciones. No es lo mismo, viene a decir P. Scoppola, votar en el Referendum sobre la derogación del divorcio o votar en el del aborto[216].

---

214. G. TONINI, *O.c.*, p. 40.
215. G. TONINI, *O.c.*, p. 328.
216. *Ibid.*

B. Los «católicos de la presencia»

1. «¿Tú crees que el cristianismo y la Iglesia están presentes en tu escuela?, ¿tienen una verdadera incidencia?»[217] Esta es la pregunta que D. Giussani hacía a los estudiantes del Liceo G. Berchet de Milán hacia los años cincuenta. Esta es, seguramente, la semilla de la mentalidad *di presenza.*

2. Otro pasaje presenta el panorama global de la Iglesia en los cincuenta como punto de partida de la nueva tendencia y, a la vez, como objeto de la crítica llena de celo de D. Giussani:

> «La Iglesia, en aquellos años, era una presencia todavía sólida y arraigada gracias a su pasado, pero su peso y su solidez se fundaban, más que nada, en estas dos series de motivos: por una parte, la participación masiva en el culto católico, a menudo debida a la fuerza de la inercia; por otra parte —paradójicamente— un poder estrictamente político, pero mal utilizado desde el punto de vista eclesial. Todo se resolvía en el afán por incrementar el número de inscritos en las asociaciones católicas oficiales. Por fin, el contenido de vida de estas asociaciones se reducía, si excluimos algunos momentos de entusiasmo, al más puro moralismo. Toda la complejidad viva de la experiencia cristiana se reducía a la observancia preceptística de unos pocos mandamientos. En la práctica, ni siquiera el Decálogo era manifestado con igual convicción»[218].

Pasaje significativo, en efecto, por su mirada llena de nostalgia hacia los «dorados cincuenta» y, sobre todo, porque trata de comprender globalmente, con mirada crítica, un momento de Iglesia. A pesar de la afinación del «ojo clínico» de Giussani, esta mirada tal vez tiene algo de impresionista o parcial. Yo también fui testigo de la vida italiana durante esos años (1951-1956), y verdaderamente *no sé* si la presencia de la Iglesia en Italia era tan fuerte y tan sólida como la presenta el fragmento transcrito. Concretamente, la concurrencia de la gente al templo me parecía dispersa y poco nutrida: su participación real, mínima, por lo que se refiere a la ciudad de Roma. Por otra parte, es verdad, como advierte asimismo Giussani, que los órganos de los partidos —y tal vez de la misma Iglesia— no valoraban

---

217. R. RONZA, *Comunione e liberazione,* Interviste a Luigi GIUSSANI, Milano 1976, p. 14.

218. R. RONZA, *O.c.,* p. 15.

debidamente la importancia de los hechos culturales y educativos en orden a la formación rica y coherente de las personas.

3. La *presenza* católica no tiene tan sólo un motivo sociológico: que sean más nutridas las filas de los católicos.

Si la *mediación* tenía su fundamento en la encarnación del *Logos,* Don Giussani apela al «carácter *incisivo* del misterio de la gracia»: a la capacidad de penetración del nivel sobrenatural en la vida real. Sin este «momento místico» no sería inteligible lo que, más tarde, sería *Communione e Liberazione.*

4. Quisiéramos evocar y recrear el mundo del que brotará este importante movimiento de la Iglesia italiana. He aquí otro elemento importante: la nueva ola antieclesial e incluso ateísta en la Universidad de los últimos años cincuenta.

Giussani comprende que un catolicismo conservador hace del marxismo el único enemigo, cuando en verdad el laicismo *iluminista* («ilustrado») estaba en su raíz.

> «La cultura marxista, en sus dimensiones antirreligiosas y, en particular, antieclesiales, no era más que una derivación teorética y operativa del iluminismo»[219].

Esto quizás explica el carácter intrínsecamente polémico-defensivo que tendrá el movimiento de Don Giussani: no sólo respecto del marxismo, sino también respecto de la Ilustración.

5. «Con una fidelidad digna de mejor causa», todos los educadores cristianos —incluso la Universidad Católica de Milán— afirmaban la separación de las dos esferas: la religiosa y la temporal. Esta era la causa, para Don Giussani, de que «la fede non diventava mentalità»[230]. Sigo pensando, al respecto, que las dos esferas co-inciden en la unidad de la persona creyente.

6. Las críticas de la *presenza* se hacen más fuertes al señalar una doble deficiencia eclesial: el número «pavorosamente» minoritario que las asociaciones católicas de Milán podían movilizar, y la mentalidad no-eclesial de algunos cristianos bien vistos por los estudiantes no cristianos: «La sua era una moralità individualistica e liberale».

---

219. R. RONZA, *O.c.*, p. 19.
220. R. RONZA, *O.c.*, p. 23.

En resumen: «Nuestra tentativa nace *como respuesta a esta situación de crisis y de ausencia de cristianos en los ámbitos más vivos y concretos»*. Primero será la *Gioventù Studentesca,* y más tarde será *Comunione e Liberazione.*

Todavía, en síntesis: los «cattolici della *presenza»* nacen de la necesidad de introducir en la crisis (crisis de una sociedad poscristiana) la palabra del Evangelio y, específicamente, la figura del cristiano. ¡Siempre la *forma de Cristo,* en la cual incluso Ernst Bloch soñaba! Porque, si ya I. Kant distinguía entre *idea* e *ideal* —y éste era la idea «encarnada» en una persona, de tal manera que la idea es la sabiduría, pero el ideal es el sabio—, es cierto que la filosofía de la *presenza* puede aportar a nuestro tiempo este gesto que señala la necesidad de una fe convertida en mentalidad, es decir: una idea cristiana plausible manifestada como ideal en el testimonio trenzado por la opción personal y por la comunión de los creyentes.

Este me parece ser el «momentum veritatis» de la *presenza:* *La necesidad de una palabra fuerte, viva, testimoniada personalmente* y en comunión, como «force de frappe» hacia la ola cultural, que no sólo prescinde de la «hipótesis Dios», como decía Laplace a Napoleón, sino que, en la vida y en la acción, va sacando todas las consecuencias prácticas de la «muerte de Dios».

Más allá o más acá de esta verdad, las críticas a la Iglesia de los años cincuenta a setenta (que significaron la mayor crisis ideológica para todos, incluido el modernismo), la apelación a la comunión desde un cierto «elitismo», las ilusiones de un inconformismo impaciente, la ambigüedad de una lucidez que puede volverse reaccionaria si no está anclada en una fidelidad probada a la causa de los pobres y de la paz, es algo mucho menos interesante en este movimiento, del cual lo mínimo que podemos aprender es el espíritu de *iniciativa cristiana.*

Desde Cataluña podríamos hacer una pequeña aportación a estos nuestros hermanos. Es el casi-refrán: «Más vale sumar que restar»; más vale profundizar y hacer real la comunión eclesial entre todos que sentirse redentores impacientes.

5

La Iglesia ante el pluralismo cultural. La cuestión de la ética

Este capítulo quiere distinguirse por dos notas: primero, desea ocuparse de problemas *concretos;* segundo, trata de responder a la situación típica de los tiempos modernos: el pluralismo. La Iglesia, portadora ella también de valores culturales, está situada *en* y *entre* factores culturales diversos e incluso contradictorios: lo que llamamos el «pluralismo cultural»:

> «La cultura dominante en España es muy distinta de la que dominaba hace tan sólo veinte años, y eso nos obliga a buscar una nueva síntesis fe-cultura; una síntesis capaz de integrar la fe cristiana con la imagen del mundo moderno»[221].

No es solamente la cultura la que ha cambiado. También los católicos han cambiado. Hoy puede extenderse a nuestro

---

221. L. GONZALEZ-CARVAJAL, R. BELDA, A. RODRIGUEZ GRACIA, A. HORTAL, I. EGURZA, *El hombre a evangelizar en la España actual* (1.ª Ponencia), en *Evangelización y hombre de hoy (CONGRESO),* Madrid 1986, p. 90.

país lo que ya en 1978 decía A. Greeley, teólogo y sociólogo, por referencia a los EE.UU.:

> «Los católicos norteamericanos han descubierto que es posible ser católico a la manera que a cada uno le gusta, sin tener en cuenta las normas ''oficiales'' de comportamiento católico, tal como las impone el Magisterio católico»[222].

El pluralismo cultural no ofrecería problemas agudos si no afectara al campo de los comportamientos y, más en concreto, a la ética. El pluralismo en el campo de la teoría o de la estética, o incluso de la moda, no ofrecería especial conflictividad: regiría la ley incontrovertida «contra gustos no hay nada escrito»... y en paz. Pero el actual pluralismo de la cultura tiene su reflejo puntual en el campo de la ética. Y ahí sí se dan —en forma intensa y extensa— problemas educacionales y religiosos que afectan a extensas capas de población.

Además de las cuestiones fundamentales sobre la paz, el desarme, el terrorismo y la justicia social, los frentes en los que hoy se plantea el pluralismo ético son los relativos a la familia, al matrimonio y a la sexualidad: la concepción general de la familia y de los respectivos «roles» de cada uno de sus miembros; la planificación familiar y las costumbres sobre el número de hijos y acerca de su educación; relaciones pre-matrimoniales, uso del matrimonio, homosexualidad, contracepción, aborto y técnicas de fecundación.

Sobre estos temas, el Magisterio de la Iglesia ha tenido sumo interés en subrayar la doctrina tradicional al nivel de los principios, pero no ha obtenido la unanimidad de acción de los católicos practicantes. Ejemplo: Tan sólo el 67,9 % de los católicos *muy* practicantes aceptan plenamente la enseñanza de la Iglesia en materia de matrimonio, familia y sexualidad[223].

Ante la relativización de las normas éticas que los católicos llevan a cabo ¿hemos de reconocer que «han desaparecido los ''centros'' a los que se reconocía autoridad normativa; que todo

---

222. A. GREELEY, *Los católicos sociológicos y las dos Iglesias,* en «Concilium», n. 131 (1978) p. 72.

223. L. GONZALEZ-CARVAJAL, R. BELDA, A. RODRIGUEZ GRACIA, A. HORTAL, *O.c.,* p. 98.

son "periferias", y que cualquiera de ellas pretende tener el mismo derecho que las demás a *crear cultura religiosa?*»[224].

Es obvio que mi propósito no puede consistir en tratar todo lo que se refiere a la moral, de acuerdo con sus contenidos intrínsecos —de la manera que lo hace el *moralista*—, sino como *hechos culturales,* ante los cuales, y con los cuales, la Iglesia ha de tomar postura.

Para empezar, me gustaría poner sobre el tapete el tema del *fundamento trascendente de la ética,* para analizar la posibilidad que tiene la Iglesia de convivir con otros proyectos éticos *laicos* o *naturales.*

Ya que, en definitiva, el *pluralismo* cultural aplicado a la ética significa la yuxtaposición, coordinación, integración o subordinación teórica y práctica de diversos proyectos éticos.

¿Cómo se sitúa, pues, la Iglesia ante el pluralismo ético? Y, para empezar, ¿es legítimo edificar una ética al margen de un principio trascendente?

A. TRES CUESTIONES FUNDAMENTALES

1. La cuestión del fundamento de la ética[225]

¿Qué pasa cuando los hombres descubren y perciben en su relación con otros hombres la existencia de imperativos éticos, de manera que sienten condicionada su conducta ante el *otro*? Para responder a esta cuestión es preciso remontarse un poco en la historia del pensamiento humano.

Kant, al reflexionar sobre el imperativo ético —«yo debo»— inscrito en la conciencia humana, intuye que solamente Dios puede ser el punto donde convergen el principio de la obligación moral y el deseo de felicidad del hombre, deseo que

---

224. *Ibid.*

225. El Card. P POUPARD, *La moral chrétienne demain,* París-Roma-Tournai 1985, pp 146-148; 162-163; 221-222, tuvo la gentileza de incluir, bajo la indicación «un théologien de Barcelone», un trabajo mío que ahora reasumo.

no parece pueda quedar frustrado y sin respuesta alguna. Así es como Kant afirma la existencia de Dios como el tercer postulado de la razón práctica.

Para mí, creyente situado en la tradición católica que tanto ha recibido de san Agustín, las cosas podrían formularse así: la proposición «debo respetar la persona humana y tratarla como un fin en sí y no como un simple medio», se fundamenta y se inscribe, en último análisis, en Dios mismo: en su «designio» o «voluntad». Ello es correlativo a la exigencia según la cual *yo debo* reconocer en toda persona la imagen misma de Dios que la funda.

De tal manera que tanto la concepción agustiniana como el imperativo incondicionado —categórico— de Kant, apuntan de hecho a Dios mismo. En nuestros días, Adela Cortina y Orts ha expresado así esta versión «agustiniano-kantiana» del imperativo moral:

> «En el juicio "toda persona tiene valor absoluto", la conexión entre el sujeto y el predicado es ininteligible sin pasar por Dios»[226].

¿Qué *aseguramos* con esta fundamentación? No sólo aseguramos la validez de la proposición imperativa «yo debo respetar la persona» —dato primario e inmediato que se impone a toda persona de buen sentido—, sino que con ello se reconoce algo más. Se reconoce la *implantación de la persona en el designio de Dios* que la ha creado a su imagen y semejanza. Se reconoce la implantación del imperativo ético (sobre la persona humana) en la voluntad de Dios, el cual quiere que la tratemos como una finalidad en sí misma, no como un medio manipulable. Hay más: no se trata tan sólo de que el «yo debo» se erija sin más apelación. El «yo debo» se basa en el «así es». Se reconoce, en definitiva, la unidad indestructible de lo humano en lo divino, ya que todo aquello que es humano tiene su origen —y su término— en Dios mismo.

Fundamentar la ética en Dios no es sólo una argucia práctica para «asegurar» mejor las cosas. Tiene este doble valor onto-

---

226. A. CORTINA Y ORTS, *¿Puede haber un discurso racional sobre Dios?* en «Communio», IV (1981), p. 413.

lógico y religioso: nos lleva a comprender que el hombre tiene un origen y un destino *divinos*.

Con ello quiero decir que la persona humana, y el consiguiente imperativo de respetarla, es un dato «natural» que me lleva a Dios. La realidad de la persona y el deber de respetarla que de ella dimana me llevan hasta el último fundamento de la persona y del deber: me refieren a Dios, Bien Supremo.

Correlativamente, debemos afirmar que *el respeto a la persona* es un índice, para creyentes y no creyentes, de que aquel que lo mantiene se encuentra de hecho bajo la gravitación o la atracción de la gracia de Dios. Y habremos de alegrarnos de este hecho, tanto si se trata de un cristiano como de un pagano[227].

Otro dato ofrecido por la historia del pensamiento humano: *la ruptura de la relación hombre-Dios*, como si cupiera el temor de que esta relación viva ofreciera el peligro de evacuar la substancia del hombre.

Vale la pena reflexionar sobre el motivo de esta ruptura: Camus vulgarizó en los años sesenta la idea del existencialismo secularista, según la cual yo he de respetar a la persona humana por sí misma y en sí misma, sin referencia a ninguna realidad trascendente. De otro modo, argumenta, yo no amaría a la persona por su misma realidad, sino por amor a Dios, con lo cual se abriría un abismo entre las personas del «uno» y del «otro», tan sólo conectadas —una especie de *vía satélite*— por el amor a Dios. Se amaría al «otro» por una causa *extrínseca al hombre*. En cambio —decía el existencialismo—, he de comprometerme a favor del hombre por ese «halo de intangibilidad» que de él mismo brota.

El defecto de esta actitud ética no consiste en decir: «Yo

---

227. Mi texto, aludido en *Nota 225*, dice: «El buen budista ha tejido, teórica y prácticamente, una red de normas de honestidad que dibujan un punto focal, para él incógnito y silencioso, pero que —a la luz de nuestra fe— aparece como el foco desde el que Dios atrae y bendice precisamente a aquel hombre cuya honestidad manifiesta que actúa bajo el impulso de la gracia de Dios» (Ver *L.G.*, n. 16).

Por eso su sistema ético puede ser durable. Es una situación distinta de la que prevé el clásico tratado «De Gratia», una de cuyas tesis decía: «el hombre, sin gracia, no puede guardar mucho tiempo la ley natural». En esta tesis, el supuesto es que no se da la gracia. En cambio, en el caso del pagano de *Lumen Gentium* 16, el supuesto es que su buen hacer es signo de que recibe la gracia de Dios.

debo respetar a la persona humana *por sí misma»* ya que la persona se me hace patente con una inmediatez que me mueve, de entrada, a tomar partido incondicionalmente en su favor

El defecto no está en lo que se afirma, sino en lo que se niega, y más exactamente, en la separación que se introduce

Un creyente, en efecto, dirá también «Yo respeto al hombre por sí mismo por amor a él tomo partido en su favor» Lo que el creyente no puede hacer es prescindir del hecho fundamental el hombre *es* porque *Dios es*

Dios esta haciendo posible al hombre que me está llamando para que tome partido por él El creyente lo respeta, porque el hombre es hombre, pero no puede olvidar que el hombre es hombre porque *Dios es su condición de posibilidad y su encuadre de amor*

La tragedia de la ética camusiana fue que, durante un tiempo, pareció que tomaba ventaja sobre la actitud cristiana, pero *a largo plazo* parece quedar sin respuesta ante las preguntas más profundas del nihilismo Porque, en definitiva, ¿qué es el hombre?, ¿qué es el sujeto humano?, ¿por qué *debo* respetarlo más que a cualquier otro conjunto vivo?, ¿cómo soy tan optimista que me atrevo a llamar *persona* —ser intelectual, consciente y libre— a esta «X» biológica, cuya esencia me es absolutamente desconocida, entre otras cosas porque tal vez no existe?

A estas preguntas (no fingidas, puesto que son las preguntas del estructuralismo, del nihilismo y del pragmatismo, que desvaloriza y no teme la muerte del hombre, porque lo cree insoportablemente leve e inconsistente) el existencialista exclama patéticamente «¡Mira a la persona! ¡Está aquí! Está bien clara su indigencia y su exigencia inmediata de *respeto incondicional»* Pero eso es lo que dudo que tengan claro nietzscheanos consecuentes y nihilistas Repito la respuesta existencialista, en tanto que expresa la percepción de un dato primero e inmediato, es buena y muy buena ¡Pero es insuficiente si separa arbitrariamente, y en la medida en que lo haga, a la persona de su fundamento divino!

La fundamentación del hombre en su condición de posibilidad, que es Dios, me permite decirle al nihilista La positividad innegable que yo veo en esta «X» —a la que llamo, a pesar de los pesares, «sujeto humano»— me defiende del cinismo radical, porque me refiere a la positividad total que es

Dios, Bien Supremo Esto me impide, fáctica y éticamente, desinteresarme de una manera cínica de la vida y del bien del otro Porque tanto el otro como yo estamos implicados en el ser y en el querer de Dios que nos funda, de tal manera que el *otro* es basicamente *persona* ante mí y, sobre la base de este fundamento, *puedo* y *debo* reconocerlo siempre como imagen de Dios[228]

Yo respeto y amo al otro en sí mismo, pero este hombre es hombre porque Dios *es* Yo le puedo llamar «persona» porque Dios le llama así *En ultimo analisis*, lo reconozco como persona a partir de Dios Y, en definitiva, el imperativo ético existe y «funciona» como tal imperativo porque Dios es Lo que me dirá el cristianismo es que yo puedo amar al otro con el mismo amor con que Dios me ama

De este modo, es verdad que Dios se manifiesta en el espacio etico que media entre *lo que es* y *lo que debe ser*

Los imperativos eticos son el peldaño que me sirve para reconocer el fundamento divino del hombre y, simultáneamente, desde el punto de vista ontológico y objetivo, aparecen fundamentados en el designio de Dios que ama

Esta reflexion nos conduce, en sintesis, a la afirmación siguiente la existencia natural de los imperativos eticos, naturalmente percibida, nos conduce —por *referencia*— hacia la afirmacion de Dios[229] Y tambien Estos imperativos son la expresion de un designio trascendente en el que están situados y fundados

2 ¿También la moral se ha emancipado y es autónoma?

Antes de valorar el «rol» de la ética cristiana en el panorama etico-cultural del momento presente, es preciso todavía intentar responder a esta pregunta la legítima autonomía de las realidades terrestres ¿se extiende al dominio de la Etica?

---

228 W LEON *El hombre «imagen de Dios» en las catequesis doctrinales de Juan Pablo II* Facultat de Teologia de Catalunya, Tesina *pro manuscripto*

229 Ver sobre el poder referenciador» o *capacidad simbolica de las cosas*, J M ROVIRA BELLOSO, *Revelacion de Dios Salvacion del hombre*, Salamanca 1982 p 51

El punto de partida será un hecho concreto, infinitamente menos ruidoso que el *caso Galileo,* pero que lleva su misma impronta: Fue cuando Stuart Mill resumió los principios supremos de la moral en una afirmación del tipo «la mayor felicidad posible para el mayor número posible»[230].

Pero este principio ya no se puede deducir de las grandes premisas de la moral *cristiana,* la cual había dibujado enérgicamente el sólido arco que conduce desde la Verdad primera al Bien supremo, pero nunca había explicitado un diseño utilitarista del tipo de Stuart Mill.

Se trata, por tanto, no sólo de un principio autónomo, sino *emancipado*, cuya popularización consciente o inconsciente está en la base de la actual *ética del consumo.*

¿Qué piensa el Concilio Vaticano II sobre la autonomía de las realidades terrestres y, en particular, sobre la autonomía de la ética? Me atrevo a sintetizar de esta manera su enseñanza:

Hay, en un primer nivel, una *autonomía ontológica,* basada en la *consistencia* de la Creación. En efecto, los seres creados y la sociedad misma tienen su propio código de leyes y de valores, inscrito en ellos por su Creador. El hombre ha de descubrir y reconocer estas leyes.

Hay, en un segundo nivel, una *autonomía jurídica.* El mundo no está jurídicamente sometido a la Iglesia. La sociedad y los hombres que la componen están dotados de una libertad radical para poder conseguir sus finalidades propias, centradas en el bien común.

A la manera de una madre o de una hermana que dialoga con su hijo o con su hermano y los interpela, la Iglesia puede y debe evangelizar y exhortar a la sociedad civil, al tiempo que le aporta «las energías de la fe y del amor vividos con efectividad»[231], es decir, al tiempo que hace presente la *buena* noticia de la cercanía de Dios con obras y palabras *buenas,* reconociéndole a esa sociedad la cualidad de interlocutor *libre.*

La Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* subraya la na-

---

230 J O URMSON, *Enciclopedia concisa de filosofía y filósofos,* Madrid, 1979, pp 272-273 1) «La felicidad es deseable, y la única cosa deseable como fin 2) Las acciones son correctas en la medida en que tienden a promover la felicidad La felicidad que hay que considerar no es sólo la del agente, sino la de todos los que se hallan interesados en la acción»

231. *Gaudium et Spes,* n 42, § 3

turaleza y la finalidad religiosa de la Iglesia y de su misión. No es de orden político, ni económico, ni social, sino de orden religioso: acercar la salvación de Dios a la persona humana y a la sociedad. Acercar ese Bien supremo que es Dios a través de la obra *buena* que se desdobla como *buena* noticia. Evidentemente, esta misión religiosa tiene múltiples repercusiones de índole humana y cultural[232].

El Concilio sitúa de nuevo las realidades humanas en la realidad de Dios, origen y término de todo lo creado. Ninguna realidad, ni siquiera el sujeto consciente y libre, ni las sociedades formadas por tales sujetos, pueden declararse independientes respecto del Bien supremo: Dios.

¿Es esto una *limitación* que retrotrae al hombre a la época oscura o es una *tensión* sumamente fecunda que el hombre responsable, el de ayer, el de la modernidad o el de la posmodernidad, saben llevar como un paradigma de la dialecticidad de la vida humana? Esto significa que la autonomía de lo temporal no puede prescindir de su referencia al Creador.

Pero se han de deshacer dos equívocos:

El primero es imaginar que esta referencia al Creador ha de consistir en que El dirija al mundo arbitrariamente, mediante decretos y normas ajenos y exteriores a la naturaleza de las cosas, como si ignorara la capacidad de decisión real de las personas y de las sociedades.

Al hablar de la autonomía ontológica, he dicho ya que —por voluntad de Dios— cada realidad del mundo llevaba inscrita en sí misma su propio código de *finalidades* y de normas. Cuando se trata del sujeto humano, estas finalidades han de conseguirse a partir de su libre voluntad, y ésa es la primera «ley» que aparece inscrita en su persona: la de la libertad[233].

La referencia al Creador es precisamente esta «ley» inscrita

232 «El fin que le asignó [Cristo a su Iglesia] es de orden religioso Pero precisamente de esta misma misión religiosa derivan tareas, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina» (*Gaudium et Spes*, n 42 § 2)

233 *Ibid* Hoy, la Jerarquía eclesial quiere convencer al mundo de lo que decía ya *Gaudium et Spes*, 41 § 2. «No hay ley humana que pueda garantizar la dignidad personal y la libertad del hombre con la seguridad que comunica el Evangelio de Cristo El Evangelio anuncia y proclama la libertad de los hijos de Dios y rechaza toda forma de esclavitud»

por Dios en la conciencia. Y, precisamente porque Dios es *intimior intimo meo* —más interior a mí que yo mismo—, resulta que esta *referencia a Dios* excluye la pura heteronomía. En efecto, Franz Böckle, el moralista alemán, la llama *teonomía*[234], término afortunado que merece la divulgación que ha conseguido.

El segundo equívoco que se debe denunciar es el de imaginar la ley de Dios no sólo como pura heteronomía, sino incluso como arbitrariedad contraria a la auténtica humanización y plenitud del hombre. Según la visión cristiana, al contrario, lo que diviniza al hombre es, al mismo tiempo, lo que lo vuelve más humano. El hecho de que la voluntad de Dios sea Amor trae como consecuencia que podamos y debamos concebir la realización del querer de Dios como crecimiento del hombre.

Es curioso que en el cristianismo siempre ha existido esa tendencia a mostrar el resultado humanizante de la divinización del hombre. Así lo hace la antigua y célebre fórmula de san Ireneo: «La gloria de Dios es que el hombre viva»[235]. El Concilio Vaticano II expresa la misma idea cuando dice: «Ninguna ley humana puede asegurar la dignidad personal y la libertad del hombre como lo hace el Evangelio de Cristo confiado a la Iglesia»[236].

Ahora estamos en condiciones de responder a la pregunta inicial sobre el contenido de la ética.

Sin ánimo de jugar con las palabras, podemos distinguir entre la *autonomía ética* (del *sujeto*) y *autonomía de la ética*, es decir, del *orden objetivo* ético en su conjunto.

La autonomía ética, como capacidad del sujeto consciente de alcanzar libremente sus finalidades personales, significa que el sujeto ha de hallarse siempre en situación de poder decidir, de forma realmente libre y responsable, por lo que se refiere a la consecución de tales finalidades.

La autonomía de la ética significa que los hombres, en la prosecución de sus fines, descubren los principios y las normas éticas no sólo por revelación de Dios, sino también por la *observación* de las relaciones interpersonales y de los procesos

---

234. F. BÖCKLE, *Moral Fundamental*, Madrid 1980, pp. 80-90.
235. S. IRENEO, *Adversus haereses*, IV, 20, 7; PG 7, 1037.
236. *Gaudium et Spes*, n. 41 § 2.

sociales, así como por la *experiencia adquirida* al participar en tales relaciones y procesos[237].

Hay que recordar, finalmente, que un número considerable de hombres, no cristianos y no creyentes, no reconocen de hecho la referencia a Dios personal y creador, aunque también, de hecho, vivan una serie de actitudes éticas situadas realmente en el *sistema*, que las refiere objetivamente al Bien Supremo: efectivamente, la bondad de las acciones subjetivas hace referencia objetiva al Sumo Bien. Por eso no podemos decir como creyentes que existan dos éticas: una para los cristianos y otra para los que no lo son. Podemos decir, en cambio, que, *de hecho*, la conciencia humana está siempre en formación: va reconociendo y aceptando valores distintos, cada vez más humanizadores, según la famosa ley de la gradualidad[238].

---

237. P. POUPARD, *O.c.*, p. 206: «partir du vécu».

238. Seguramente, el núcleo de la ley de la gradualidad lo constituye la palabra *gradatim*, con la cual el *Decreto sobre la Actividad Misionera de la Iglesia*, del Vaticano II, afirma que «[Los discípulos de Cristo] enseñan las verdades religiosas y morales que Cristo esclareció con su luz, y con ello abren *gradualmente* un acceso más amplio a Dios» (*Apostolicam Actuositatem*, n. 12 § 4).

«El término "gradualidad", empleado por el Sínodo de los Obispos celebrado en Roma del 26 septiembre al 25 octubre 1980, ha sorprendido al gran público. Con razón: en francés es un neologismo, de la misma manera que "gradualitas" en latín. [Este término] ha permitido conferir una auténtica dimensión teológica a la reflexión ética nutrida por exigencias variadas —y a veces aparentemente contradictorias— que resultan de culturas y de civilizaciones muy diferentes en las que viven, de la Palabra de Cristo en la obediencia al Espíritu, las Iglesias particulares.

Me limitaré aquí a los únicos textos accesibles y, entre ellos, a los que se refieren a la "gradualidad" o a la "ley de la gradualidad". Son éstos:

1.º. Las 43 propuestas del Sínodo enviadas al Santo Padre, y especialmente la propuesta n. 7 ("Documents d'Església" [1981] col. 1169ss).

2.º El discurso de clausura del papa JUAN PABLO II, el 25 de octubre, en la Capilla Sixtina, y especialmente el parágrafo 8.

3.º La carta del card. RATZINGER al clero de la archidiócesis de Munich (y especialmente la 1ª parte, titulada "Sentido de la fe, signos de los tiempos, camino de la gradualidad").

4.º Finalmente, la Exhortación apostólica *Familiaris Consortio*, y especialmente el parágrafo 9, donde esta palabra aparece en el título y en los parágrafos 33 y 34, que citan un pasaje del discurso de clausura (cf. col. 129ss)». (Card. J.M. LUSTIGER, *Gradualitat i conversió*, en «La Documentation catholique» (21-III-1982), reproducido en «Documents d'Església», n. 346 (15-V-1982) col. 607-608).

3. ¿Qué consenso puede darse entre cristianos y no cristianos en el plano de la ética?

Ya he señalado que Joaquín García Roca presentaba como tarea urgente de la convivencia plural la aportación de la Iglesia al «fondo común ético» de la sociedad:

> «Particular urgencia tendrá en España la colaboración de la Iglesia en la creación de una conciencia civil colectiva y común, como alternativa histórica al sistema único de valores. La crisis de las evidencias éticas, la personalización de la creencia o la soledad existencial en la Iglesia que sufren muchos creyentes, será la ocasión propicia para enfatizar el primado de la conciencia, el consenso cívico de valores y el reconocimiento de la complejidad de la adhesión a la comunidad»[239].

Por mi parte, y después de referirme a mi anterior aportación al libro del Card. P. Poupard[240] y al artículo *¿Es posible un consenso entre creyentes y no creyentes en el campo de la ética y de la acción?*[241], prefiero presentar de nuevo la cuestión de forma más sintética y breve, cosa que me parece posible si somos capaces de disponer la materia alrededor de su eje natural, que es la siguiente declaración de *Gaudium et Spes*:

> «Creyentes y no creyentes están generalmente de acuerdo en este punto: todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro y cima de todos ellos»[242].

Lo mismo la mirada de la fe que la del hombre «natural» pueden saber cuándo y de qué manera un hombre cualquiera es despojado de los derechos y de los bienes que le corresponden.

Esto nos lleva a señalar los criterios y el alcance para un consenso teórico y práctico entre creyentes y no creyentes en este campo importantísimo de la cultura que es la moral personal y ciudadana:

---

239. J. GARCIA ROCA, «Iglesia, acontecimiento de liberación», en *El Concili del Segle XXI,* Madrid 1987, p. 345.

240. P. POUPARD, *La morale chrétienne, demain,* París-Roma-Tournai 1985, pp. 161. 221.

241. J.M. ROVIRA BELLOSO, *¿Es posible un consenso entre creyentes y no creyentes en el plano de la ética?,* en «Atheism and Dialogue», XIX 4 (1984) pp. 316-321.

242. *Gaudium et Spes,* n. 12.

1.° *Un cierto consenso sobre objetivos y medios: el que corresponde a cada campo y a cada caso*

Es preciso un acuerdo que incluya aquellos mínimos teóricos comunes que permiten una acción compartida.

Los cristianos tienen ya una experiencia por lo que se refiere a diversos campos: ecuménico, misional, colaboración entre instituciones de Iglesia e instituciones cívicas...

No es necesario que el consenso sea total a nivel metafísico-antropológico: sobre la esencia del hombre. Y no sólo debido al hecho de que hay corrientes filosóficas e ideológicas que afirman la no existencia de una esencia o naturaleza humana (marxismo, existencialismo, estructuralismo, jóvenes filósofos nietzscheanos de la posmodernidad, etc.).

El motivo principal es que, si bien la total ausencia de mentalidad común hace inviable a medio plazo la acción compartida, en cambio, una acción viable no requiere de suyo que el consenso se dé en torno a los últimos fines de esa acción, sino en torno a la *delimitación de las finalidades parciales y próximas: sobre un mínimo de valores que se deben mantener; sobre los contravalores que es necesario erradicar*.

Este consenso *limitado* es suficiente en muchas ocasiones para abrir paso a los medios prácticos comunes.

En cambio, en el diálogo *interconfesional,* en el ámbito religioso, el nivel de consentimiento teórico ha de ser de mayor calidad. Ejemplo: J.M.R. Tillard reclamaba para la acción ecuménica un zócalo básico y común adecuado. En este caso había de ser la dimensión glorificadora, como fundamento de la acción común de las Iglesias en favor del hombre. Así se evitaría el desconcierto y el vacío.

Pero en otros campos es suficiente una concepción común de los *derechos del hombre*: de algunos valores básicos de tipo educativo: amor, sencillez, fidelidad, ternura, verdad, honradez y solidaridad.

2.° *Escucha mutua y diálogo sin tópicos*

Del Vaticano II hasta ahora, la Iglesia ha valorado la necesidad de un diálogo múltiple con la sociedad civil, en cuyo seno permanece y avanza y con la cual mantiene una serie de

complejas relaciones, sin pérdida de su propia identidad de «sacramento de la salud de Cristo». Concreto estas relaciones complejas en su fundamento, que es la apertura mutua, necesaria para la escucha y el diálogo eficaz:

APERTURA DE LA IGLESIA

En su esencia, la Iglesia no es una institución de ataque o de defensa, sino de ofrecimiento de la buena noticia. Pero simultáneamente, es capaz de *recibir*, como mediaciones para la edificación del hombre cristiano, realidades, adquisiciones y valores que la sociedad ha descubierto a lo largo de su historia.

El ofrecer y dar, junto con el recibir, da lugar al diálogo real. Y ese diálogo supone un discernimiento sobre los valores, las culturas, las crisis y los conflictos que las acompañan, así como sobre las condiciones de vida de los hombres, que conviene promover para que sean más dignas y humanas.

A la Iglesia le es muy conveniente también la ayuda de quienes conocen a fondo los problemas, las instituciones y las posibles soluciones que las diversas sociedades dan a sus problemas, como lo reconoce la misma *Gaudium et Spes*[243].

Es preciso, en definitiva, «auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo»[244]. Es lo que, en el capítulo IV, Apéndice, A. 4, he llamado «método crítico-reflexivo». Esta actitud fomenta un «intercambio vivo entre la Iglesia y las culturas»[245].

Estos principios de diálogo y de colaboración no han de quedar relegados a «discurso genérico» (vago) o a «discurso legitimador» de carencias prácticas. Un cúmulo de principios puede sedimentarse en una sencilla actitud común universal. Ejemplo: en un colegio es más interesante que los niños conozcan objetivamente los elementos del cuerpo humano y del sexo, antes de entrar en un «segundo grado» que implique *mo-*

---

243. *Gaudium et Spes*, n. 44.
244. *Gaudium et Spes*, n. 44 § 3. Sobre los signos de los tiempos, *Gaudium et Spes*, nn. 4, 11.
245. *Gaudium et Spes*, nn. 44 § 2; 58 § 1 y § 2.

delos ideológicos de la sexualidad. En esta primera actitud, que tiende a la información objetiva, pueden colaborar, sin duda, creyentes y no creyentes. En el «segundo grado», que implica un mayor margen interpretativo, de valoración ideológica, deberán respetarse las opciones plurales.

Apertura de la Sociedad

La sociedad ha de abrirse para reconocer no tan sólo la facticidad de la Iglesia («con la Iglesia hemos topado», como *poder fáctico*), sino su capacidad para aportar al mundo valores éticos y culturales.

Si entendemos que cultura y ética van estrechamente unidas, ya que las dos son respuesta a todo aquello que es antihumano; si entendemos que cultura no es solamente el conjunto de realidades y de obras acumuladas objetivamente desde el pasado, sino también y principalmente la capacidad subjetiva de poseer recursos para afrontar la propia vida con el máximo de humanidad; si ello es así, deberemos concluir que la Iglesia puede ofrecer, de hecho, una serie de recursos para vivir humanamente: ¿hay que hacer mención de algo tan sencillo y básico como son el *domingo* y las *fiestas?*

Esta capacidad de la comunidad de la fe para ofrecer un aporte ético-cultural, la concibo siempre desde el supuesto —tal vez en apariencia paradójico— de que la aportación *específica* de la Iglesia a la sociedad no es precisamente de orden cultural, sino de naturaleza evangélica.

Pero no se puede pedir a los no creyentes el reconocimiento de esta cualidad típicamente evangélica. Dicho de otra manera: el mundo tiende a valorar la aportación religiosa de la Iglesia por la densidad cultural que esa aportación tiene. (La experiencia dice, no obstante, que lo más radical y específicamente evangélico de la aportación cristiana es lo que más a fondo llega del ánimo de muchos «alejados»).

Apertura ante las consecuencias humanas positivas ético-culturales: he ahí el tipo de receptividad que la sociedad puede tener hacia las aportaciones de la Iglesia sin perder un ápice de su secularidad. La pura crítica ante la Iglesia «sociológica» parece insuficiente: los ciudadanos ya gozan de los derechos

humanos para hacerlos valer ante los eclesiásticos si, en un momento dado, la Iglesia «sociológica» se hiciera en exceso impositiva. Esta es la situación típicamente *moderna*.

Si se reconocen las aportaciones que la Iglesia hizo en el pasado —el románico, la agricultura fomentada por los monjes—, no parece justo pensar que hoy los cristianos y sus comunidades sean estériles para segregar cultura: la actitud de Monseñor Romero, así como de los teólogos y de las comunidades de América Latina en favor de la libertad de los oprimidos; la preocupación de las Iglesias locales por la causa de la paz y del desarme; el servicio que muchos laicos, religiosos y, sobre todo, religiosas hacen a los hombres y mujeres de la *tercera edad*; el mantenimiento de la tradición *personalista* en el campo puramente intelectual, son ejemplos de hoy que suelen impresionar también a los «alejados».

3.° *Los déficits que deshumanizan: descubrimiento y lucha común*

La amenaza del mal sobre el mundo tiene nombres tan concretos como: hambre, paro (cesantía), analfabetismo, riesgo de guerra, guerras regionales, violencia, incultura[246]. Incluso en el caso de que no supiéramos cuál es la esencia del hombre, sabríamos perfectamente qué es lo que desfigura o suprime su humanidad. Sabemos lo que es antihumano.

El conjunto de amenazas y males dirigidos a las personas y a los grupos humanos señala el campo del consenso teórico y práctico.

En positivo, se ha levantado ante estos déficits la declaración de los derechos humanos. La humanidad creyente y no creyente ha descrito y, en parte, ha concienciado la existencia de estos derechos. La Iglesia, si bien los miró al principio con

---

246. El Concilio señala déficits en *Gaudium et Spes*, nn. 10. 46 § 2; 56; 61 § 3 (en sentido positivo); 66-71; 75 § 3; 81 § 3. Una verdadera lista aparece en *Gaudium et Spes*, n. 27 § 3. También en *Populorum progressio*, n. 21. Ver C. MARTI, J. BIGORDA, A. PEREZ, J.M. ROVIRA BELLOSO, J.M. PIÑOL, *Progrés dels pobles*, Barcelona 1967, pp. 17-22 (final de mi Introducción).

recelo, como si fueran fruto de la Revolución de 1789, desde la 2ª Guerra Mundial ha unido su voz a la de muchos gobernantes, instituciones y gentes de buena voluntad para hacerlos efectivos allí donde precisamente son conculcados.

Efectivamente, el derecho a la vida, incluso de los no nacidos; el derecho al trabajo, a las asociaciones políticas y sindicales; el derecho a no ser torturado, así como a unas formas procesales que garanticen el respeto a la persona que no puede ser detenida arbitrariamente ni llevada al abismo de los «desaparecidos»; el derecho a la libertad de expresión, unido al deber de búsqueda de la verdad, para que los medios de comunicación respondan a la realidad verdadera y profunda de lo humano[247]; el derecho de los pueblos a su libertad y autoorganización; el derecho de la humanidad a un desarme progresivo y mutuo que garantice la paz y evite el holocausto, han sido descritos por la Iglesia con fuerza y convicción.

Creo que, hoy, a esta lista se ha de añadir:

a) El derecho de los que están en «paro» a que la Administración, allí donde la sociedad no pueda llegar, compense las contradicciones del sistema tecnológico capitalista y dé una respuesta práctica que mantenga la racionalidad social y compense a las personas afectadas por las consecuencias deshumanizadoras de un sistema tal vez no evitable prácticamente, aquí y ahora, pero que provoca y provocará marginados.

b) El derecho a formarse que tienen los jóvenes, a fin de llegar a poseer los recursos humanos, técnicos y lúdicos suficientes para atravesar la segunda «revolución industrial» (la tecnológica) y poder vivir en la nueva organización de la sociedad que de ella derive, seguramente próxima, y portadora del último rostro de la *modernidad* en su dimensión político-económica.

No se puede negar que las tomas de posición del papa o de los episcopados con frecuencia han sido fruto de un diálogo, en el cual los creyentes «leían», a la luz de la revelación evangélica, pero al lado de gente no creyente, la realidad de unos mismos procesos sociales en los que todos participaban.

---

247. JUAN PABLO II, *Discurso*, 2-XI-1982.

Otro hecho: la filosofía del progreso ilimitado, junto a la fe demasiado crédula en las utopías, se erosionó con la crisis del mayo francés (1968) y con la crisis energética (1973). Pero, como alternativa, aparece naciente la filosofía de la *participación*, dibujada por *Pacem in terris, Octogesima Adveniens* y *Laborem exercens*[248]. Un objetivo social puede llegar a conseguirse con tanta mayor eficacia cuanto más decidida y sin reservas sea la *participación* de todas las instituciones y de las personas interesadas. De esta manera se evita el fenómeno de la *neutralización* operativa mutua.

No en vano, el buen samaritano ponía en juego *todos* los medios necesarios, como una exigencia de la misma *forma de vida del Evangelio de Cristo,* cuya acción terapéutica es necesario prolongar y extender, «dándose todos a la caridad de todos»[249].

La Iglesia, institución del mesianismo de Jesús, tiene como «utopía trascendente» el Reino de Dios. Hoy es una institución profundamente interesada por lo que, en frase liberal, podríamos llamar el *bienestar social*. El actual vuelo y organización de las *Caritas* demuestra este interés.

* * *

Con estas reflexiones no pretendo evitar toda la conflictividad latente en las relaciones entre Iglesia y sociedad. Pero sí querría superar una doble tendencia: la de una Iglesia que sólo desea actuar ella sola en un régimen confesional[250] y la de un Estado que quisiera presentar su acción como una alternativa laica total y excluyente. Una cierta colaboración, no sólo en el campo escolar, sino en el campo de la lucha contra la marginación y la miseria, es urgente.

Con esto estoy indicando, junto con los pactos y acuerdos convenientes, la necesidad de un nuevo espíritu de madurez y de colaboración, basado en la categoría personalista del *reconocimiento*.

---

248 Ver especialmente *Laborem Exercens,* n. 8 Añádase a estos documentos la recién publicada Encíclica *Sollicitudo rei socialis*

249 *Gaudium et Spes,* n. 41 § 2

250 La «confesionalidad» (de la fe) la reservamos, naturalmente, para la obra específica de la «koinonia de la alabanza» (S BASILIO), que es la plegaria, la celebración, la predicación/profecía y el testimonio

Apéndice: Pro y contra de la doctrina social de la Iglesia

A partir de la gran renovación, vital y antidecadente, que supuso el pontificado de León XIII[251], empieza también un ascenso de la doctrina de la Iglesia en materia social. Era, para decirlo brevemente, la postura teórico-práctica que su Magisterio adoptaba ante la cultura del mundo.

Su valor positivo consiste en el hecho de que la *doctrina social* concreta y aplica la figura de la fe según unas formas de vida cristiana establecida y ostensible.

Más que hablar del aspecto negativo, quisiera hacer una observación: la adhesión a Jesucristo, propia de la fe, posee un instrumento capaz de expresarla adecuadamente: el *Símbolo Niceno-constantinopolitano* o bien el *Símbolo Romano*[252]. El «Credo», en definitiva. Quien recita el *Credo* niceno (o el de Pablo VI) expresa adecuadamente su adhesión a Dios por Jesucristo en un solo Espíritu.

De tal manera que, en contraste con la simplicidad del *Credo*, la adhesión a la *doctrina social de la Iglesia* aparece como un ensanchamiento y una complejización del área de consenso a la que son llamados, por la fe, los creyentes del Pueblo de Dios. Esta es la situación del creyente:

Primariamente, la identidad del cristiano con la fe de la Iglesia se expresa mediante el *Credo*. Así ocurre en el Bautismo. Así el creyente entra, invisiblemente, en el misterio de la Trinidad y, correlativamente y en forma visible, en el misterio de la Iglesia.

Secundariamente, la pertenencia a la Iglesia pide una segunda actitud de acuerdo con aquellos puntos más fuertes de la doctrina. Aquellos puntos que están en conexión directa con el Decálogo. Que no son una reglamentación disciplinar[253], sino

---

251 Ver H KUNG, *El Concilio y la Unión de los cristianos*, Barcelona 1962, pp 96-99

252 DS 1-70, 125, 150 Ver, sobre la formación del «Credo» R. CANTALAMESSA, *«Incarnatus est de Spiritu Sancto ex maria Virgine»*, Congresso Internazionale di pneumatologia, Roma 1982, E VILANOVA, *Història de la Teologia cristiana*, vol I, Barcelona 1985

253 Los dos polos son el «ius divinum», ante el que la misma Iglesia se siente comprometida, sin que este a su alcance mutarlo, y los diversos

algo en conexión con la *forma de vida de Cristo*: entre ellos, se puede contar hoy el rechazo de aquellos males mayores que van contra la vida: guerra, terrorismo, «desaparecidos», eutanasia y aborto directamente procurados, tortura...

Hay un *tercera zona*, tal vez más difícil de definir: no es aún lo que los autores de inspiración maritainiana llamaban *política eclesiástica*, pero es un ámbito donde puede haber una dirección autoritativa eclesial, si bien la conexión de los hechos problemáticos con la forma de vida de Cristo no es evidente ni absoluta, sino que tiene elementos históricos y contingentes apoyados y envueltos por los principios.

Por ejemplo: No dictadura, sino democracia, a nivel político y sindical; no arbitrariedad en el poder, sino derechos humanos; no permisividad a nivel sexual, sino los principios y las normas, que uniendo amistad, amor y fecundidad, marcan el ideal de la *Doctrina de la Iglesia* en materia de matrimonio, familia y sexualidad.

Se ve clara la dificultad para nuestra época: de hecho, hay cristianos según la *primera área*, definitoria de la adhesión de la fe, que no tienen dificultades por lo que se refiere a la *segunda*, pero que no prestan una adhesión análoga a la *tercera área*, en la que se concretan actitudes vitales, derivadas de la fe, en un *corpus* de principios que incluyen *realidades contingentes* —culturales e históricas— en el acervo de la doctrina de la Iglesia.

La primera área puede decirse que es de consenso *teologal;* la segunda, de *evidencia teológica;* la tercera, de *consenso eclesial*; todavía existe una cuarta —la de la política eclesiástica—, que sería de consenso sociológico.

Las cosas son así: es válida la doctrina de la Iglesia, pero no se pueden forzar los diversos niveles de consentimiento y de adhesión religiosos. Sobre todo, si se tiene en cuenta la coherencia interna que debe mantener cada respuesta personal. Es evidente que no pretendo suprimir ni menospreciar la *doctrina*

---

niveles, más religiosos o más sociológicos, de la disciplina J RATZINGER, distingue entre el «ius divinum» y la «disciplina que la misma Iglesia puede modificar si se presentaran circunstancias nuevas» (J. RATZINGER, *Intervención en la VI Asamblea del Sínodo de los Obispos*, en «Documents d'Església», n 380 (1983), col 1358

de la Iglesia. Lo que pretendo, en continuidad con la misma doctrina, es *acentuar la participación laical en los aspectos no evidentes de la tercera área,* la de la doctrina social, familiar y matrimonial: la de las *costumbres.*

En esta área, en efecto, no todo es deductivo. No todo, correlativamente, es jerárquico. En la medida en que podemos y debemos valorar a) la observación de los hechos, b) la experiencia vivida, y c) la responsabilidad de aquellos cristianos que están cerca de los problemas en cuestión, toma consistencia y relieve la participación de los laicos en la delimitación de los aspectos más contingentes de la *doctrina.* La misma *Nota preliminar* de *Gaudium et Spes* ilumina la cuestión:

> «Se llama constitución "pastoral" porque, basada en principios doctrinales, quiere *expresar la actitud de la Iglesia ante el mundo y el hombre contemporáneos. Esto significa que, en la última parte, la materia, a pesar de que depende de principios doctrinales, consta no tan sólo de elementos permanentes, sino de otros que son contingentes»*[254]

Aquí, en las dos frases subrayadas, incide el trabajo y la responsabilidad de los laicos en el futuro.

Dicho en la terminología de los católicos de la mediación: la determinación de nuevas mediaciones culturales entre la *fe* y la *historia* ha de ser obra de todo el Pueblo de Dios, movido por el instinto de la fe, no solamente obra de la Jerarquía eclesial. En orden a este objetivo, los laicos que están próximos a los problemas, y que tienen la responsabilidad histórica de solucionarlos[255], tienen un papel clarísimo: el de contribuir con sus formulaciones teóricas y con su acción a que estos problemas dejen de ser callejones sin salida y se conviertan en caminos de humanidad para todos.

---

254 *Gaudium et Spes,* Nota previa.
255 *Pacem in Terris,* n 154

B. LA ETICA COMO RACIONALIDAD SOCIAL: A PROPOSITO DE LOS NUEVOS MARGINADOS

1. Lo que hemos de dar por supuesto

a) Que estamos entrando en una nueva y verdadera revolución industrial. Estamos de acuerdo con esta constatación de Adam Schaff:

> «El que niegue el período revolucionario que estamos viviendo [la 2ª revolución industrial o tecnológica] no puede entender nada Estamos en un punto de ruptura histórica Todos estamos en ello Es la revolución de la microelectrónica Su primer fenómeno es el paro En Occidente, declarado Aquí [en el Este], encubierto En el socialismo real hay millones de parados»[256]

b) Que la sociedad se organiza según un sistema de producción que tiene ciertamente una ventaja: el trabajo de pocos asegura el progreso económico creciente del conjunto de la colectividad.

Dicho cuantitativamente: cada vez son necesarias menos horas por trabajador para asegurar los bienes necesarios para la sociedad. Esta ventaja ha dado pie para poder hablar de la civilización del ocio: el final de la necesidad de trabajar para poder vivir.

c) Que es obvia la parte negativa: Si, ciertamente, es bueno que *todos* trabajen *menos*, no es bueno que *unos* trabajen mientras *otros* están en el paro.

El gran déficit de la sociedad tecnológica será, por tanto, que el sistema ponga de manifiesto dos clases de ciudadanos: los que tienen trabajo y capacidades culturales y adquisitivas, y los que no tienen trabajo ni recursos culturales y económicos para poder ganarse la vida con normalidad. Estos son los nuevos marginados[257].

---

256 A SCHAFF, en «El País», 4-X-87, p 4 Extracto de su conferencia en Barcelona, en «El Món», n. 289 (5/11-XI-87) pp 30-33

257 P. HENRIOT, S I , *A una decada de l'any 2 000,* «Quaderns "Cristianisme i Justícia"», n 19

La caricatura de esta *sociedad dual* es la siguiente: un grupo reducido de gente tiene un papel directo en la vida social, porque, mucho o poco, interviene en las decisiones y porque está bien retribuido (las nuevas clases sociales formadas por altos tecnócratas, que disponen del conjunto o de parte importante de la información, y por los ejecutivos y empresarios medios, así como por los técnicos). En el otro polo se encuentran grupos muy amplios y poco retribuidos: sin trabajo cualificado y sin apenas intervención directa en la vida social. Queda todavía un zócalo de marginados profundos.

Por todo ello, el mismo Schaff augura que

> «tendremos una sociedad enormemente rica, pero con dificultades increíbles para adaptar unas estructuras políticas y sociales no preparadas para el cambio Habrá clases sociales que abandonarán el escenario. La nueva sociedad no tendrá clase obrera También la clase capitalista desaparecerá Se formara una nueva clase los propietarios de la información»[258]

d) Que esto traerá problemas a plantear en un futuro próximo, tal como los trabajos de Joan Majó han descrito con claridad[259]:

⋆ *Un problema económico.* En una sociedad donde se consigue una producción global a base de menos personas que trabajan, ¿cómo deberá redistribuirse la renta, a fin de que no sean retribuidas únicamente las personas que realizan el llamado trabajo productivo? (Según este primer problema, no coinciden el trabajo productivo y el derecho a la renta).

⋆ *Un problema ético.* Cuando se llegue a un tipo de sociedad en que gran parte de la gente no trabaje o trabaje poco, ¿cómo habremos de concebir los *valores sociales*? ¿Qué valores tendrán vigencia? ¿Los tradicionales? ¿Surgirán otros semejantes a los tradicionales? ¿Serán completamente diferentes? ¿Cambiará el biotipo humano? ¿Qué quedará del valor *trabajo*?

---

258 A SCHAFF, *Ibid*

259 J MAJO, *Què es la revolució tecnològica?* en «Questions de Vida Cristiana» n 139 (diciembre 1987) pp 7-13, *Noves tecnologies i treball*, en el mismo número de «QVC», pp. 39-52 *La revolució tecnològica una reflexió sobre el seu abast*, en «L'opinió socialista», n 4 (1986) pp 58-70.

2. La racionalidad social

Pero, antes de intentar responder a la pregunta sobre la perdurabilidad de los valores (también de los valores cristianos), hay una cuestión previa: antes de preguntarnos por el sentido de la vida en un mundo en el que se trabaja poco y algunos no trabajan; antes de preguntarse, con el mismo Schaff, si el valor más arraigado en el hombre es el de *aprender*; antes de interrogarse por las nuevas necesidades de la gente en una sociedad altamente tecnificada, se puede y se debe formular la pregunta sobre cómo recuperar y mantener la racionalidad social y, específicamente, la racionalidad del Estado.

Mi aprensión, totalmente confesable, está bien clara: no sería bueno que los cristianos predicáramos una serie de valores abstractos que la trama social hace enormemente difícil conseguir para una mayoría, porque esta trama social carece de la mínima racionalidad y de unos mínimos éticos en su estructura y organización.

Al estado moderno —simplemente: al estado— le compete todavía la carga de aportar una respuesta a los desequilibrios que engendra el tipo de sociedad que el mismo estado tiende a organizar. En concreto: la sociedad y el estado que han elegido la vía del desarrollo tecnológico (para que esa sociedad no permanezca escorada en la cuneta tercermundista) han de elegir también un sistema ético-racional de redistribución para que el conjunto de la sociedad no permanezca desequilibrado.

Más en concreto: es necesario evitar que un amplio sector social quede marginado: no solamente sin trabajo, sino —lo que es peor, porque es la causa— *sin recursos culturales y técnicos para superar la marginación*. Por ejemplo: ¿Qué cantidades deberán engrosar en el futuro el presupuesto destinado a educación para que se pueda dotar de una capacidad profesional real a las nuevas generaciones?

No se trata de añorar el «estado del bienestar». Se trata de crear nuevas formas de racionalidad ética colectiva que promuevan el bienestar de *todos*: que piensen en la *totalidad* de la familia humana[260], cosa muy distinta del totalitarismo.

---

260. Se puede leer *Gaudium et Spes* como un paso del «nosotros» al

Me toca, pues, advertir que el tema de la perdurabilidad de los valores tradicionales, o del surgimiento de los nuevos, que lleva consigo el esfuerzo de todos y de cada uno para mantenerlos, es concomitante o simultáneo al esfuerzo común, público y privado, de las instituciones civiles y de las Iglesias, para que ni la sociedad ni el estado se sientan neutrales ante el problema de los nuevos pobres y de los nuevos marginados; ante el problema de re-dimensionar la racionalidad social; el problema, concretamente, de redistribuir de tal manera que se evite la nueva marginación.

Todavía una advertencia global: todo lo que se puede decir de la sociedad tecnológica vale para un islote de unos 700 millones, inmersos en los 7.000 millones de personas que, en breve término, pueden llegar a habitar nuestro planeta. ¿Tenemos a punto una ética de la totalidad global de la familia humana? El hambre de Etiopía es algo más que un latigazo fugaz a nuestra sensibilidad. Es un caso emblemático de la necesidad de esa moral solidaria y global.

Finalmente, y todavía por lo que respecta al nivel social público: puede ser muy peligroso dividir rígidamente el campo en *trabajo productivo* (que estaría pidiendo por estricta justicia una retribución económica) y *creatividad libre* (que, *per se,* no se haría acreedora a retribución según derecho, aunque pudiera recibir un subsidio asistencial).

Peligrosa división... porque ¿quién podría trazar la línea divisoria entre *trabajo productivo* y *libre creatividad*? En segundo lugar: ¿qué racionalidad y qué ética podría conformarse con mantener la sociedad dividida en dos sectores de población tan contrastados como «los que trabajan» con provecho social y los que, simplemente, «se distraen», sobreentendiendo: sin provecho social y sin retribución?

Por tanto, urge arbitrar soluciones para poder retribuir *toda la creatividad,* como se retribuye el llamado trabajo productivo.

* * *

«todos», después de haber dado, naturalmente, el paso del «yo» al «nosotros». Ver también J. HABERMAS, *Teoria e prassi nella società tecnologica,* Roma-Bari 1978.

Quizá con estas serias y no arbitrarias advertencias estamos redescubriendo el terreno de *las utopías:*

* para evitar una sociedad rica y opulenta como un monolito levantado en honor de sí misma, al margen del bienestar de la mayoría de sus miembros;
* para dar un contenido nuevo y real al principio democrático, que está pidiendo la mayor participación del mayor número posible en la gestación y en la marcha de la sociedad: participación de todos en las decisiones que a todos afectan, decía el antiguo aforismo;
* para evitar el riesgo de una sociedad compleja gobernada al margen de los individuos que la forman, al mismo tiempo que se admite, ya sin cinismo, que un problema global de nuestro tiempo es el de un nuevo pacto social[261] para hacer posible la gobernabilidad de las sociedades complejas[262].

3. **Los valores**

a) *El aprendizaje*

«Aprender, y aprender a convivir», respondió A. Schaff cuando le preguntaron, en su última estancia en Barcelona, cuál sería el principal valor en una civilización que se caracterizará, sin duda, por el escaso número de horas dedicadas al llamado «trabajo productivo».

Si bien se mira, el deseo de aprender es también un valor común de las antiguas civilizaciones: Grecia o Israel (Sab 9, 10-12).

Pero un puro eslogan no es nunca la solución de un problema real. El aprendizaje para la convivencia es todavía un concepto demasiado amplio y genérico para que pueda desempeñar su papel de valor fundamental. No criticamos la afirmación de Schaff, y menos su orientación. Pero no hay que entenderla como una alegre y vaga exhortación.

---

261. N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, Torino 1964.
262. J. RAMONEDA, *Sobre el gobierno de las sociedades complejas*, Informe de la Asociación «Cultura i Entorn» (pro manuscripto).

En efecto: aprender ¿qué, para qué y cómo?

Es bien sabido que nuestra época acentúa lo que clásicamente se ha llamado *razón técnica*, frente a la *sabiduría humana*. Más aún: La sociedad prepara y condiciona a los individuos de cara a unos conocimientos positivos basados en *informaciones que permiten actuar puntual y técnicamente sobre una parcela del mundo entorno*.

¡Cuán distinto era el mundo del hombre antiguo, que conocía bien las parcelas, pero, sobre todo, el conjunto de su mundo: los árboles, los animales, el pueblo, las gentes diversas, las leyes principales de la naturaleza y de la ciudad, hasta llegar a Dios, que gobernaba ese mundo con su providencia general...!

Este hombre conocía *un mundo:* su mundo. Un mundo de realidades naturales o físicas y de realidades humanas y divinas.

¿Qué se opone hoy a ese conocimiento global, humano, sapiencial? Un afán de especialización unidimensional que, de hecho —igual que el positivismo más radicalizado—, llega a excluir el *marco* de conocimiento global. Se trata, además, de un conocimiento técnico-operativo, de tal manera que en la puerta de entrada de cada sector especializado hemos de señalar el «para qué» y el «cómo», es decir, la utilidad propia del conocimiento técnico-práctico: «Esto *sirve para...*».

La diferencia es enorme: No sólo porque el conocimiento *antiguo* predisponía a la contemplación. Esto se ha dicho muchísimas veces, y además es verdad. Pero la diferencia más importante es que el conocimiento *antiguo* «servía» para encajar al hombre en su mundo (paradójicamente, era un conocimiento de una gran practicidad), mientras que el conocimiento técnico-especializado sirve... para hacer cosas puntuales.

Lancemos una hipótesis: en nuestro siglo, tanto los libros filosóficos como los de divulgación hablan hasta la saciedad del «sentido de la vida». ¿No será porque, a mayor especialización capilar y a mayor acervo de conocimientos que sirven para producir cosas, vemos que hay que justificar por qué hacemos tales cosas sectoriales? Cuando, en realidad, la vida, en su conjunto, no necesita ninguna justificación.

Pongo como ejemplo el mundo de los Salmos. El hombre está en medio de un mundo completo en el que no falta nada: la tierra, trabajada según la cultura agrícola de la época; la atención al ganado; el mar, surcado por las naves de los co-

merciantes y poblado por infinidad de peces, entre los que se cuenta también Leviatán, el «juguete» del Creador; toda la gente —los justos, los pecadores, los impíos, los extranjeros—; la Ciudad santa... Y por encima de todo y penetrándolo todo, Dios. Y «si estás con El, ya no necesitas nada en la tierra» (Salmo 73,25; cf. 34,9; 142,6).

A este hombre no le hace falta buscar el sentido de la vida, porque el conjunto de la vida es el sentido.

En resumen: para que sea válida la afirmación de Schaff —el primer valor es aprender a convivir— es necesario poder reconstituir de alguna manera, enriqueciéndola además, la unidad preciosa de nuestro mundo.

De ninguna manera digo esto como una negación o desprecio del *conocimiento positivo y específico,* sino como un intento de situar la pluralidad y capilaridad arboreiforme de estos conocimientos en el cuadro de un *aprendizaje general de humanidad* y —como veremos en seguida— de humanidad arraigada y solidaria.

b) *La actualización de las tradiciones culturales*

Al final de la película *2.001. Una odisea del espacio,* cuando el nuevo tipo de hombre se proyecta hacia el futuro, se escucha una de las músicas más tradicionales y ligadas al pasado reciente: un vals vienés.

El símbolo está claro: La resuelta voluntad de entrar en un futuro desconocido no tiene por qué ir acompañada del desarraigo cultural que haga «tabula rasa» del conjunto de formas de vida ancestrales ligadas a unos tiempos y a unos espacios concretos.

Mucha gente estará de acuerdo con este principio. Incluso podrá aportarse una serie de ejemplos positivos —o a medias positivos— a cargo de uno de los medios de comunicación más criticados: la TV. En efecto, la televisión no ha olvidado del todo las tradiciones culturales y literarias del siglo XIX. Dejando aparte la serie sobre Giuseppe Verdi, seguida por nuestro Salvador Espriu en sus últimos días, la TV ha actualizado para el público infantil a Alejandro Dumas, con *Los Tres mosqueteros,* y a Jules Verne, con *Phileas Fogg.*

Los pesimistas dirán que estos productos han sido altamente «descafeinados». Pero, al margen de valoraciones optimistas o pesimistas, podemos decir que, así como la Edad Media convirtió las vidrieras de las catedrales en la Biblia de los pobres que no sabían leer, hoy día —salvando las distancias— puede ser oportuno traducir en términos de cultura de la imagen toda aquella sabiduría que el s. XIX acumuló en forma de cultura literaria. Hasta cierto punto, es natural que se pierda con el cambio, pero es mucho peor el olvido: el vacío absoluto.

c) *La solidaridad, orientada a objetivos comunes y urgentes*

Me parecería retórico decir que se necesita «un nuevo tipo de solidaridad». Pero es verdad que la solidaridad la hemos vivido hasta ahora como un hecho producido prevalentemente alrededor de una necesidad de cuerpo o de clase. En la sociedad tecnológica, en cambio, pueden tener una viva actualidad los objetivos localizados —en el pueblo, en el barrio, en la ciudad— que afectan a gentes muy diversas, llamadas a unirse para conseguirlos.

El hilo de un ejemplo concreto mostrará suficientemente lo que intentamos decir y permitirá contemplar las distintas dimensiones de este tipo de solidaridad que intuimos.

4. Excursus sobre la solidaridad: un ejemplo concreto muestra las dimensiones que la constituyen

Nuestro campo de observación es un barrio. Puede estar dormido: en estado de desconexión casi total entre sus fuerzas vivas. Pero puede ser que estas fuerzas confluyan solidariamente, con la vista puesta en un objetivo que afecta a todo el barrio: por ejemplo, el de ofrecer recursos técnicos a los adolescentes. Es una oferta correlativa a lo que cada vez se está mostrando más como el derecho verdadero —un derecho en sentido estricto— a un aprendizaje técnico que permita sobrevivir y trabajar en la cultura tecnológica.

a) *División e integración del trabajo*

Aquí se puede imaginar una nueva división del trabajo en orden, precisamente, a una nueva *integración común de esos mismos trabajos para conseguir el objetivo común:* en nuestro caso, el de ofrecer recursos técnicos a los adolescentes.

Este objetivo puede galvanizar el trabajo solidario de los maestros, de una Universidad algo más lejana pero que aporta ayudas, de los/as asistentes sociales, de los educadores de calle, de psicólogos y reeducadores sociales (tipo OBINSO), de las entidades cívicas del barrio, de los empresarios y urbanistas... Todas estas capacidades de trabajo tendrían que confluir, atraídas por el citado objetivo.

Todavía se puede seguir el hilo de este ejemplo, porque creo que, más que *un* ejemplo irreal, es uno de aquellos puntos sensibles que deben tocarse en profundidad si se quiere que la sociedad tecnológica sea *para todos.*

b) *Las mismas instituciones públicas han de sumarse a la solidaridad*

En efecto, de la mano de nuestro ejemplo, vemos que las entidades públicas han de ser las primeras interesadas en dotar de suficientes recursos técnicos —*profesionales*— a los ciudadanos.

No entramos en el terreno de la retórica, pero me temo que sí entramos en el de la utopía: lo que necesitamos en un futuro inmediato es un estado solidario, unos municipios solidarios, unas instituciones públicas que estén del lado del ciudadano, en vez de estar a favor de sí mismas, es decir, a favor de un poder y una burocracia emancipados de las personas a las que deben ayudar (poder «reificado»).

En efecto, la expresión «entidades públicas» no significa originariamente *poder sobre el ciudadano,* sino *función pública* en favor de *todos* los ciudadanos. La sociedad tecnológica, al aumentar de manera gigantesca el sector de los servicios, corre un riesgo enorme: erigir una tremenda «nomenklatura» burocrática, en vez de ofrecer realmente *servicios* no sólo para los grupos sociales, sino para los *individuos*, ya que alguna parte

de verdad tiene que haber —y creo sería ésta— en la tendencia actual al neoindividualismo.

Un *estado solidario del ciudadano* no es un objetivo retórico, aunque sea utópico. Supondría, precisamente, la superación del actual riesgo de separación entre persona, sociedad y estado. Lo que es público no tiene por qué erigirse como un *todo* emancipado, por encima de las personas, ya que su lugar normal es al lado y en favor de ellas. Junto a la solidaridad que une a los individuos cabe la solidaridad entre lo público y lo privado.

c) *En la tensión solidaria se unen los conocimientos técnicos y los humanísticos*

Es un criterio asumido por los pedagogos, e insinuado antes, que no conviene separar los recursos técnicos de la sabiduría humanística. Ahora vemos un punto de aplicación de este principio.

En efecto, la convivencia solidaria y fraterna está pidiendo conocimientos técnicos, susceptibles de convertirse en ofertas de funciones sociales y de servicios, y —simultáneamente— pide una visión de conjunto, penetrada de sabiduría acerca de lo que son los humanos, para poder realizar una calidad de vida superior y una intercomunicación que mejore cualitativamente la convivencia.

Lo ideal es, incluso, que cada línea de conocimiento técnico-operativo quede situada en la perspectiva y en el marco de una comprensión sapiente del hombre y de la convivencia. La solidaridad-para-edificar-la-ciudad dinamiza esta mutua imbricación de los saberes.

d) *La mística*

Desde mi perspectiva creyente, la sabiduría humanística se ensancha hasta llegar a constituir un tipo de comprensión contemplativa semejante al que hemos visto en el *hombre del mundo de los Salmos*.

La luz de Dios le permite contemplar a las personas en convivencia, situadas en su paisaje, que es el mundo, no como piezas intercambiables o puramente funcionales, sino dotadas de una profundidad sin límites, capaces de una intercomunicación humana insospechadamente rica, porque está reactivada por el perdón y la reconciliación, apoyada en Dios, «rico en amor»: en justicia y en misericordia.

Esta fuente de todos los valores no se puede cegar en la próxima ola de la civilización tecnológica, de la que se puede esperar llegue a estar penetrada, dolorosa y gozosamente, por la civilización del amor, horizonte utópico y real de toda etapa de cultura.

De ahí que aún cuenten los siguientes valores: a) *aprendizaje* y *trabajo*; b) *solidaridad*; c) *recreación de la tradición transmitida y recibida*; y d) *mística*.

Entre estos valores descuella la *solidaridad*, que también está arraigada en el Evangelio y del Evangelio extrae su paradigma tan simbólico como real: el gesto de *partir y dar*, propio de la multiplicación de los panes y de la eucaristía. Alrededor de este gesto se organiza toda la riqueza del paradigma: la *atención a las necesidades* de la gente; la capacidad divina de provocar *esperanza sin angustia* ni falsas expectativas; la capacidad de *sacar de donde no hay*, capacidad también divina, pero que parece llegar al hombre común a través del gesto divino-humano de Jesús; la comprensión de que Dios es Amor en el surco mismo de las carencias y del pan compartidos, de modo que, por eso, *brota de ahí la acción de gracias;* la plenitud y *felicidad comunes* que derivan del hecho mismo de estar juntos y de poner en común; mientras se comprueba que *hay para todos y de sobra*. Toda esta gama de actitudes gira alrededor del gesto de *partir y dar*.

La multiplicación de los panes, como Caná y como el Cenáculo, no es tan sólo una de las escenas culminantes del evangelio: es una fuente inspiradora—inagotable, por cierto— de la *filosofía* de la convivencia.

6

La inculturación

Hemos llegado al centro: a la cuestión que preocupa hoy. Y preocupa porque se percibe, desde hace varias generaciones, que el mundo se *descristianiza*.

El mundo es el que aparece *menos cristiano*. La Iglesia en sí misma, en su vida de oración, en sus instituciones de caridad, tal vez es hoy más intensa, más pura...

Se respira, en cambio, que es la sociedad la que no se orienta hacia las formas de vida que la Iglesia le indica.

Se respira en el ambiente que es la sociedad civil la que parece olvidar los símbolos religiosos, aunque conserve la nostalgia de las fiestas y las recupere desde una perspectiva y con un matiz secular; es la sociedad permisiva la que ha debilitado la «institución matrimonial», nombre abstracto que sirve para designar con solemnidad a la pareja llena de las mejores intenciones, pero sumergida en un mundo de banalidad y de libertad-para-nada-importante; es el pueblo el que va perdiendo las referencias religiosas, hasta el punto de prescindir del ceremonial cristiano en los momentos culminantes de la vida (matrimonio, bautizo, funeral).

¿O quizá los mismos eclesiásticos, agobiados por el mucho trabajo o desde un planteamiento de crítica a la llamada *fe sociológica*, han colaborado a devaluar estos momentos deci-

sivos? ¿O quizá la gente mira todavía con afecto los recordatorios de Primera Comunión? ¿O reza a Dios y a los santos aunque no tenga la costumbre de *ir a Misa*? Quisiera todavía prolongar las preguntas sin respuesta, porque este tema es bueno dejarlo abierto y bien abierto

En definitiva, se tiene la sensación —en la Iglesia— que la cultura *cristiana* se está borrando del pueblo *cristiano* de esa sociedad que «ya no se puede llamar cristiana», como se oye a menudo aquí y allá Quizá por eso se desea una nueva inculturación Quizá por eso sea bueno analizar a fondo el tema

La exhortación apostólica *Chatechesi Tradendae* resume la cuestión con precisión y autoridad

> «El termino *aculturacion* o *inculturacion*, aunque sea un neologismo, expresa muy bien uno de los componentes del gran misterio de la Encarnacion De la catequesis, como de la evangelizacion en general, podemos decir que estan llamadas a llevar la fuerza del evangelio al corazon de la cultura y de las culturas
>
> Por eso a la Catequesis le tocara conocer tales culturas, asi como sus componentes esenciales, aprendera las expresiones mas significativas, respetara sus valores y riquezas peculiares De esta manera [la catequesis] podra proponer el conocimiento del misterio escondido y ayudara a que broten de la propia tradicion viva expresiones originales de vida, de celebracion y de pensamiento que sean cristianas»[263]

A la vista de estas palabras no es necesario realizar un nuevo intento para definir la inculturación Basta presentarla, en la línea del texto citado, como el proceso en virtud del cual la fuerza del Evangelio penetra en el corazón de las culturas, a fin de que esa fuerza llegue a convertirse —encarnatoriamente— en una gama de recursos o de formas culturales capaces de humanizar la vida y el mundo de acuerdo con el evangelio

Es preciso insistir en que la dirección primaria y principal de este proceso es *desde el Evangelio a la cultura* Quiere decir que se podrá llegar a la inculturación de la fe no a base de influir extrínsecamente sobre la cultura, manipulándola, sino a partir de una evangelización intensa y permanente que sitúe la fe viva en el mundo una evangelización que tenga como base la co-

263 JUAN PABLO II, *Catechesi tradendae* n 53 Ver «D d'E », n 293 (1980), col 42

munidad cristiana, cuyo centro es la Eucaristía, hogar de la fe vivida ese hogar donde Cristo, presente de maneras diversas, hace resonar su Evangelio y comunica el don del Espíritu Santo

Este orden, exigido por la misma naturaleza de las cosas, permitirá que el *espíritu del Evangelio* se convierta de alguna manera en *cultura* quede plasmado o reflejado en formas visibles de la convivencia humana Este es el tema fundamental que el mismo Juan Pablo II expresó al Consejo Pontificio para la Cultura, el 20 mayo 1982, en unas palabras que se han hecho famosas

> «La síntesis entre fe y cultura no es solo una exigencia de la cultura sino de la fe Una fe que no llega a convertirse en cultura es una fe no plenamente acogida no totalmente pensada y no fielmente vivida» [264]

A LOS PRINCIPIOS

A la luz de este deseo e impulso de inculturación, los principios formales que se pueden extraer, ya sea de los autores clásicos, ya sea del Concilio Vaticano II, pueden parecer tópicos, que han de darse por supuestos Pero, a la vez, expuestos sumariamente, son un valioso recordatorio *de la direccion a seguir*, para evitar errores y contradicciones que surgen precisamente por exceso de celo

Gaudium et Spes ofrece los siguientes principios que conciernen a la relacion entre fe y cultura

La cultura y sus protagonistas: todos los hombres

1 «Con la expresion "Cultura", en general, se indica todo aquello que sirve al hombre para afinar y desenvolver sus cualidades espirituales y corporales» [265]

---

264 JUAN PABLO II *Alocucion al «Consejo Pontificio de la Cultura»* 20 V 1982 («L'Osservatore Romano» 6 VI 1982) JUAN PABLO II repitio la frase en el *Discurso en la Universidad Complutense de Madrid* (3 XI 1982) en *Mensaje de Juan Pablo II a España* BAC Madrid 1982, p 94

265 *Gaudium et Spes* n 53 § 2

2. «La palabra ''cultura'' asume un sentido etnológico y sociológico, histórico y social. Quiere decir que está ligada a un pueblo, a una época, a unas costumbres: a unas peculiaridades de tiempo, lugar, pueblo o raza. Por eso puede decirse que hay *pluralidad* de culturas»[266].

3. «Cada día es mayor el número de hombres y mujeres que tienen conciencia de ser promotores y autores de la cultura de su comunidad» (Sentido de responsabilidad y de autonomía)[267].

Relaciones entre cultura y evangelio

4. La mejora de las condiciones de vida, de manera que sean más aceptables para todos, especialmente para los que padecen penuria cultural, «puede aportar alguna preparación para recibir el mensaje del evangelio»[268].

5. «Fiel a su propia tradición, [la Iglesia] puede entrar en comunión con las diversas civilizaciones. De aquí surge el mutuo enriquecimiento, tanto para ella como para la cultura»[269].

6. «La buena nueva de Cristo renueva constantemente la vida y la cultura del hombre de-caído»[270].

7. La cultura ha de estar subordinada al desarrollo integral de la persona humana[271]; al servicio de todos los hombres[272], con especial énfasis por lo que se refiere a campesinos y obreros[273].

El estatuto de libertad que es propio de la cultura

8. La cultura necesita un clima de libertad[274].

9. La Iglesia afirma «la autonomía legítima de la cultura humana y, especialmente, la de las ciencias»[275].

---

266. *Gaudium et Spes*, n. 53 § 3.
267. *Gaudium et Spes*, n. 55 § 1.
268. *Gaudium et Spes*, n. 57 § 6.
269. *Gaudium et Spes*, n. 58 § 2.
270. *Gaudium et Spes*, n. 58 § 4.
271. *Gaudium et Spes*, n. 59 § 1.
272. *Gaudium et Spes*, nn. 56 § 3; 60 § 1.
273. *Gaudium et Spes*, n. 60 § 3.
274. *Gaudium et Spes*, n. 59 § 2.
275. *Gaudium et Spes*, n. 59 § 3.

10. No es competencia de la autoridad pública determinar el carácter propio de cada cultura, sino poner las condiciones y tomar las medidas que promuevan la vida cultural de todos[276].

Iglesia, Teología y Cultura

11. La Iglesia da gran importancia a la literatura y a las artes, que expresan las disposiciones naturales del hombre, sus problemas, el conocimiento de sí mismo y el deseo de superarse. La Iglesia reconoce la libertad para las nuevas formas artísticas y expresa su deseo de asumirlas.

12. La investigación teológica —al tiempo que profundiza la verdad revelada— no pierde el contacto con su tiempo ni con la cultura, que expresa la forma de pensar y de sentir de la gente.

Juan Pablo II

A estos principios podemos añadir otros dos que han sido objeto de presentación insistente, y en cierto modo nueva, por parte de Juan Pablo II:

a) «Todo es cultura en la vida de los hombres»[277].

b) «No se puede poseer una verdadera cultura humana sin ninguna referencia a Dios»[278].

---

275. *Gaudium et Spes*, n. 59 § 3.

276. *Gaudium et Spes*, n. 60 § 5.

277. Los aforismos se suceden con fortuna en la *Alocución a la UNESCO, del 2-VI-1980*, n. 6. Literalmente son:

⋆ «Genus humanum arte et ratione vivit» (S. TOMAS DE AQUINO, *In Post Analyt.*, n. 1).

⋆ «El hombre vive una vida verdaderamente humana, gracias a la cultura».

⋆ «La vida humana es cultura».

⋆ «El hombre no puede existir fuera de la cultura».

⋆ «La cultura es un modo específico del *existir* y del *ser* del hombre».

⋆ «El hombre vive siempre según la cultura que le es propia».

278. Citado por Card. P. POUPARD, *Chiesa e Cultura*, Milano 1985, p. 225; *Anthropologie chrétienne de Jean-Paul II*, en *Dictionnaire des Religions*, PUF, París 1984, pp. 58-60.

Jacques Maritain

He aquí los criterios maritainianos que —tal como los presenta en *Religion et Culture*— adquieren la categoría de principios-marco o, propiamente, de primeros principios:

1.° La naturaleza humana exige la cultura[279].
2.° El Cristianismo ha de vivificar las culturas[280].
3.° El Cristianismo trasciende toda cultura[281].

B. LA SINTESIS PROPIA

En el surco de las anteriores fuentes, éstos son los principios que puedo extraer del conjunto de afirmaciones que constituían dos trabajos propios: *L'Església davant les cultures* y *La situació de la fe en el moment cultural present*[282].

Capacidad cultural de la fe

1. La fe es ya un valor cultural y origina valores culturales *por añadidura*.

Trascendencia de la fe respecto de la cultura

2. La fe no se identifica con ningún proyecto cultural de este mundo, sino tan sólo con la misión de la Iglesia: evangelizar los pueblos y las culturas.

3. La fe tiende a ser, por tanto, la raíz y casi el «alma» de las culturas. (Alusión a la *Epístola a Diogneto* presentada como alternativa a la *Cristiandad político-cultural*).

4. La primera tarea de la Iglesia no es la de desplegar su influencia para reconstruir *la* cultura cristiana, sino la de cons-

---

279. J. MARITAIN, *Religion et Culture*, París 1968, p. 15.
280. J. MARITAIN, *O.c.*, p. 43.
281. J. MARITAIN, *O.c.*, p. 47.
282. Ver notas 2 y 3.

tituir las comunidades cristianas dotadas de todos sus elementos visibles y divinos, desde la asamblea de los fieles hasta la Palabra y el Espíritu de Dios, en tanto esas comunidades son presencia actuante de la Iglesia, es decir, sacramento de la salvación de Cristo en el mundo de la cultura, autónomo y emancipado.

Fe y cultura en intercomunicación mutua

5. La fe y la cultura no se han de considerar como dos magnitudes ya hechas y separadas, sino como dos realidades en proceso y en interacción constante.

6. El estatuto de la fe no tiene solamente una dimensión individual y privada: el Pueblo de Dios y cada una de las comunidades cristianas tienen un alcance público, como centros que son de plegaria, celebración y predicación.

7. Desde el punto de vista cultural, la fe tiende a ser luz y orientación de las realidades humanas.

8. La fe, en tanto es proceso creador de valores culturales, impregna la sociedad con determinados valores éticos, así como con una mentalidad teísta.

9. Viceversa: aun teniendo en cuenta la gratuidad de la fe, puede considerarse *a priori* que una situación de teísmo ambiental y de cierto nivel de valores éticos es preferible a una situación de vacío absoluto o de secularismo hostil.

Esta multitud de puntos pueden organizarse alrededor de tres criterios capaces de presidir la relación verdaderamente dialéctica —de asunción, crítica y superación— entre fe y cultura:

1.º *Primado del sacramento eclesial*

Aun prescindiendo de los motivos más teológicos, también el objetivo práctico de normalizar las relaciones entre fe y cultura aconsejaría el criterio de la primacía del signo religioso y comunitario que llamamos «sacramento de la salud de Cristo». Dicho con palabras menos teológicas: es necesario esforzarse para que aparezca en toda su plenitud de sentido y en toda su capacidad de acogida cálida el signo eclesial por excelencia, que, de manera circular, puede dibujarse así: *la palabra de la*

predicación edifica la comunidad que celebra la eucaristía, de la que dimana el testimonio de la fe/caridad, junto con un nuevo crecimiento de la predicación de la palabra.

2.º *De la evangelización a la inculturación, no viceversa*

Transformar el *deseo esperanzado* (de que la fe llegue a inculturarse) en un *deseo inmaduro*, impositivo, inmediatista en cuanto a su consecución, puede conducir a frustraciones, conflictos e incluso a una disminución del ritmo de edificación normal de la comunidad cristiana, que incluye la formación de las personas y su progresiva maduración en la fe/esperanza/amor. Puede conducir al error de confundir el punto de llegada, posible y gratuito, en un inquietante punto de partida, aparentemente obligatorio, inoportuno e imposible.

3.º *Gratuidad y autonomía del mundo cultural*

La relación fe/cultura no se agota afirmando que la fe *tan sólo* ha de evangelizar la cultura.

El primer papel que la fe ha de desempeñar en el mundo de la cultura es el de *estar presente* en él por amor a la misma cultura, sin la cual no puede vivir y convivir la familia humana.

Estar presente, desempeñando el papel propio de la fe: glorificar a Dios y ayudar a que el hombre viva con dignidad.

No predico el arte por el arte, sino que aplico de manera consecuente el n. 36 de *Gaudium et Spes* sobre la autonomía de las realidades humanas, en este caso, de la cultura. La autonomía de la cultura está pidiendo una presencia *gratuita* de la fe. Tan gratuita como es la presencia motivada por el gozo primario de convivir. Cosa bien distinta de la simple búsqueda de medios disimulados para evangelizar.

Esta gratuidad es totalmente compatible con el mantenimiento del horizonte evangelizador, de la misma manera que es compatible con la capacidad de la cultura para convertirse en medio expresivo de una fe que trata de entender lo que cree, en cuanto es posible ese entender. Pero ese horizonte evangelizador que atrae al creyente no permite instrumentalizar, ni

menos aún manipular, la cultura, que necesita raíces trascendentes y libertad para crecer y desarrollarse.

Brevemente: la cultura tiene sentido en sí misma. Pero *producir cultura,* como toda actividad humana, es un acto que se inscribe en lo más profundo del Amor.

C. LOS DESAFIOS

Voy a analizar seis desafíos que proponen cuestiones prácticas a la fe y piden una respuesta eficaz y testimonial al Pueblo de Dios.

1.º *La ambivalencia de la «modernidad»,* a la vez origen del actual progreso y también del moderno capitalismo. ¿Desde dónde ha de situarse la Iglesia en su presencia y en su crítica a la modernidad?

2.º *La fe de la Iglesia —una,* pero de la cual participan todos— entra en contraste con el individuo, entendido como centro de iniciativa psicológica y de actividad mundana: el sujeto emancipado y, a la vez, sometido por muchos condicionamientos; secular y pequeño burgués; se trata de la *subjetividad individual* que la modernidad puso de relieve.

3.º *¿Qué permanece de las ideologías de la modernidad,* especialmente del liberalismo y del marxismo?

4.º ¿Puede la Iglesia volver a la época en que *la fe se inculturaba por la vía de configurar* las instituciones seculares, o bien ha de prepararse en todo caso para una *inculturación por la vía de la animación y de la iluminación*?

5.º *El inmenso potencial cultural de la celebración cristiana:* «fuerza para construir *mundo*; para crear y recrear una *comunidad* a su alrededor».

6.º *Los medios de comunicación* no crean tan sólo imagen. Crean una manera de estar las noticias, las personas y los acontecimientos en el mundo. Este es un hecho cualitativamente nuevo de la época de los *media,* en especial de la TV. ¿Cuál es la presencia que la Iglesia quiere tener (o se conforma con tener) a través de los medios de comunicación de masas?

De estos seis desafíos saldrá una hipótesis: ¿es posible la inculturación de la fe en una sociedad neoindividualista, tec-

nológica y permisiva, dado que —como ya se dijo— parece ser éste el tipo de sociedad del presente y, sobre todo, del futuro inmediato?

1. La ambivalencia de la modernidad

Gaudium et Spes se ha fijado en los aspectos positivos y en los negativos.

Positivos: De la modernidad ha brotado la cultura científica[283] y crítica[284], la nueva industrialización (tecnológica)[285] la expansión de los medios de comunicación[286], «el sentido agudo de la libertad», de la justicia y de la igualdad[287], un nuevo humanismo[288] que querría eliminar el dolor del mundo y hacer efectivo el convencimiento de que «los beneficios de la cultura pueden hacerse realmente extensivos a todas las naciones»[289].

Negativos: Los contrastes, las tensiones, los déficits básicos que tienen nombres terribles y primitivos, pero reactualizados, la distancia creciente entre países ricos y países pobres, los desequilibrios de tipo familiar, tribal e internacional.

Ante la masa ingente de estos hechos, positivos y negativos, que gravitan en sentido contrario, estoy persuadido de que no vale la actitud de puro término medio cuantitativo entre la asunción y la crítica de tales hechos.

La Iglesia, a la vez, ha de asumir y criticar la modernidad. Ambas actitudes —asunción y crítica— no puede hacerlas desde una soñada Edad de Oro pre-moderna que no existe. La debe hacer desde el Evangelio y, más en concreto, desde la figura divina y humana de Jesús, el Cristo, el Hijo de Dios vivo.

La debe hacer también desde los aspectos positivos de la modernidad, seriamente valorados y asumidos. Ejemplo: si los cristianos criticáramos la democracia actual desde una probada

283. *Gaudium et Spes*, n. 5.
284. *Gaudium et Spes*, n. 7.
285. *Gaudium et Spes*, n. 6 § 2.
286. *Gaudium et Spes*, n. 6 § 3.
287. *Gaudium et Spes*, nn. 4 § 4; 9 § 2; 29 § 1.
288. *Gaudium et Spes*, n. 7 § 3.
289. *Gaudium et Spes*, n. 9 § 2.

trayectoria democrática, alcanzaríamos a ser escuchados. Si la criticáramos desde una actitud ambigua ante Pinochet o ante los protagonistas del 23-F español, o ante los militares argentinos, seríamos sencillamente sospechosos de reaccionarismo.

Quiero decir que *predicar* o *denunciar* es algo que se hace siempre desde una base *real*, no idealista; se hace desde un *Sitz im Leben* concreto, con unos intereses que se deben confesar lealmente. Para la Iglesia, esta base real es Cristo, para decirlo en términos paulinos, y —por tanto y como extensión— aquello que en nuestro mundo no es pecado, sino *umbra futuri*: «sombra de los bienes futuros que esperamos».

Puede parecer chocante que sea precisamente san Agustín, tildado de pesimista, quien dé el alerta hacia la posición idealista que sueña con la Edad de Oro:

> «Parece que los tiempos buenos son los tiempos pasados, y que son buenos precisamente porque no son los tuyos... ¿Por qué crees que los tiempos pretéritos han sido mejores que los tuyos? Del primer Adán hasta el Adán de hoy, todo son trabajos, sudor, espinas y cardos. ¿Acaso hemos sufrido algún diluvio? ¿Acaso hemos pasado los tiempos calamitosos de hambre y guerras?... Es mejor considerarnos afortunados que murmurar de nuestros tiempos»[290].

Esto significa que la Iglesia es raíz, tradición y principio, pero no tiene por qué ser antigüedad y, menos aún, antigüedad inmutable.

Quiere decir que se tienen buenas razones para criticar la sociedad y la economía burguesas, sobre todo si se critican desde el Evangelio. Pero esas razones claudican si las flechas de la crítica se disparan desde el feudalismo o, como decía un romántico, desde «nuestra amada Edad Media».

Quiere decir que la tecnología causará estragos y que, en nombre de estos estragos, se la habrá de denunciar. Pero no con la nostalgia de volver a los albores de la primera industrialización, porque entonces el proletariado vivía peor que ahora. Menos practicidad tendría aún una crítica desde una idealista e inexistente «Edad de Oro».

---

290. S. AGUSTIN, *Sermón 9;* Caillau-Saint Yves, 2, 92; *Miscellanea Agostiniana*, I, 272-274.

2. La fe de la Iglesia ¿está en contraste con el sujeto de la modernidad, emancipado, secular y burgués?

El carácter libre y emancipatorio de la cultura moderna (burguesa), unido a su afán de comenzar y acabar la aventura que conduce a nuevos descubrimientos, ¿no se opone acaso a la estabilidad e inmutabilidad que tiene la fe cristiana, que pide una adhesión aparentemente igual para todos?

Hemos aludido ya a los frutos amargos de la educación represiva, la cual no tiene, por cierto, visos de volver a invadir nuestra sociedad.

Pero, ya que nada se edifica sobre el resentimiento y sí, en cambio, sobre la reconciliación, quizá sea la hora de pasar la esponja reconciliatoria por la impresionante lista de agravios que ha producido este tipo de educación *tutelada*. Incluso me atrevería a decir que sería preferible fijarse por una vez en los aspectos positivos de aquella educación: en el sentido del deber, en la disciplina y en el esfuerzo.

Porque ese rostro severo y puritano es la *otra cara de la burguesía*, ya que el buen burgués es un hombre emancipado y sometido a la vez: el aventurero que descubre tierras y técnicas nuevas, y también el intimista-individualista que enmascara la vida y la muerte con la inútil pasión de las ideologías de la seguridad. Por eso nacieron el puritanismo en campo protestante y el moralismo en campo católico.

Puritanismo y moralismo son excesivos, porque, antes que valorar el *ser* de las cosas y de las personas, se fijan en la calificación positiva o negativa que merecen desde el punto de vista ético y aun legal, por encima del bien ontológico de las mismas, que es algo más fundamental aún.

Hoy, lo mismo la Iglesia que la sociedad civil se ven impelidas a buscar con afán el paso estrecho entre el *represionismo* de anteayer y el *permisivismo* de ayer y de hoy.

Este estrecho desfiladero podría encontrarse en la superación del *apriorismo moral* que, a partir del siglo XIX, lo daba todo por previsto, prefijado y ya hecho por la norma *apriórica*. ¡Qué contraste entre la norma fixista y rígida y el famoso deseo de aventura burgués!

No hay que imaginar esta superación como un «¡rompan filas!», sino como la búsqueda objetiva de caminos éticos ob-

tenidos a base de la observación y del análisis, es decir, de la *experiencia* personal y colectiva, adquirida e incluso acumulada, rectificada, verificada.

La lectura de la realidad mostraría al avisado «lector» de la misma la serie de imperativos éticos y caminos *rectos* (justos) que jalonan la interrelación personal y las relaciones entre los hombres y el mundo o entre grupos humanos. La luz de la Palabra de Dios ilumina esta *lectura* cuando la realizan personas abiertas al Evangelio de Jesús.

3. ¿Qué queda de las ideologías de la modernidad, especialmente del liberalismo y del marxismo?

La figura concreta que tomó la institución eclesial, mediado el Pontificado de Pío IX, la hizo aparecer como una institución contraria al liberalismo.

En nuestro país, los católicos no sólo criticaban el librepensamiento, sino que popularizaban un eslogan a partir del título de un libro polémico: *El liberalismo es pecado.*

Pero no puede negársele un sentido histórico al liberalismo (y, respectivamente, al marxismo). La democracia parlamentaria, de hecho, ha ofrecido un marco de convivencia estable a los países occidentales a base de los partidos políticos, los sindicatos, el sufragio universal y los derechos del hombre. Y esta democracia es fruto del liberalismo que, ideológicamente, coincide con los primeros desarrollos de la modernidad, al par de la revolución burguesa y de la economía capitalista. La complejidad de todos estos procesos ha sido impresionante.

La cuestión principal arranca de los tiempos de Cavour. Después de los pioneros, Papas como León XIII, Pío XII y Pablo VI, así como pensadores y políticos cristianos como Maritain, Mounier, Carrasco i Formiguera, Dom Sturzo, De Gasperi y un largo etcétera crearon el puente ideológico que habría de permitir a un número importante de políticos y al pueblo cristiano entrar de modo testimonial y eficaz en el juego democrático.

Por eso me pareció honesto, a propósito del XX aniversario del Vaticano II, proceder a una lectura de *Gaudium et Spes* que mostrara de qué manera este Documento había asumido una

serie de elementos, algunos más *doctrinales* y otros más prácticos o *contingentes*, constitutivos del *momento liberal*, para situarlos en el proyecto cristiano y en el conjunto de principios cristianos. Se trata de un caso más de asunción crítica de elementos históricos, contingentes, incorporados, a modo de mediaciones entre la fe y la historia, por la institución de la fe y de la caridad.

No oculté entonces que la fuente que me inspiró esa lectura fue precisamente la famosa entrevista de Vittorio Messori al Cardenal Ratzinger, quien se expresa así:

> «El problema de los años sesenta era el de asumir los mejores valores expresados en dos siglos de cultura ''liberal'' Hay valores, en efecto, que, si bien han nacido fuera de la Iglesia, pueden encontrar su sitio, una vez depurados y corregidos, en su visión del mundo Esto se ha hecho ya» [Se supone que lo ha hecho el Concilio y, en concreto, *Gaudium et Spes*][291]

Hoy, en la Iglesia, solamente el Obispo Lefèbvre presenta una postura *radicalmente* antiliberal. También a causa de este punto, es muy importante su discrepancia con el conjunto de la Iglesia[292]. Ratzinger se limita, en efecto, a no compartir el optimismo de *Gaudium et Spes* y a «buscar un nuevo equilibrio». Pero ¿es un buen camino el pesimismo y la reticencia?[293].

---

291 Ver el contexto de la frase en mi comentario «Significación histórica del Vaticano II», en *El Vaticano, veinte años después*, Madrid 1985, pp 35-36

292 Sobre la importancia real del lefebvrismo, ver el *dossier* de «Documents d'Església» n 376 (15X 1983) col. 1109-1118. Contiene el reportaje *Lefebvre té un successor, el lefebvrisme és un succés* («Il Regno-Attualità», 15-VII-1983) (*L c* , col. 1109-1114), y la conversación con el P SCHMIDBERGER, sucesor de Lefèbvre. lleva por título *«Volem un reconeixement com l'Opus Dei»*, por Lino PACCHIN («Il Regno-Attualità», 15-VII-1983) (*L c* , col 1113-1118)

También G. BAGGET-BOZZO, *Il ritorno di Lefèbvre*, en «La Repubblica», 16-VII-1987, p 8

293 Quiero decir que, desde una actitud reticente hacia «X», pongamos por ejemplo, es muy difícil construir esa «X» Ejemplo. Un talante no reticente hacia la democracia es el de un cristiano que ha trabajado a fondo para su advenimiento Ver J A GONZALEZ CASANOVA, *La lucha por la democracia en España*, Barcelona 1975; *La lucha por la democracia en Catalunya*, Barcelona 1979 Los cristianos, tal como lo hace *Gaudium et Spes*, es bueno

Podría establecerse un paralelo entre la relación liberalismo/cristianismo y la más reciente marxismo/cristianismo.

También en este punto pesan fuertemente las condenas de Pío XI (*Divini Redemptoris*) y de Pío XII (en 1950).

Y también aquí ha habido procesos tendentes a establecer puentes: el ya citado Mounier y, por supuesto, en nuestro país, A. Comín con aquellos cristianos que entraban en los partidos comunistas porque creían: a) que los católicos no podían unirse en torno al nacionalcatolicismo ni alrededor de la opción demócrata-cristiana[294]; b) que su fe no sólo no les impedía, sino que les exigía la opción de clase: permanecer identificados con la clase obrera y con su proceso de liberación/emancipación. Esa fidelidad a la clase obrera era, por tanto, la puerta de entrada en el partido obrero: en la práctica, en *Bandera Roja,* en el PSUC, en el PCE, etc.

No podía negarse fácilmente lo legítimo de la fidelidad a la clase obrera, que desmentía la pretendida unidad de los católicos alrededor de un partido interclasista. Lo que se podía hacer era la crítica a la rigidez del dogma comunista-estalinista. ¡Cosa admirable! De la misma entraña del marxismo brotaba una cierta mutación: el famoso marxismo crítico, que en nuestro país se presentó como algo que culminaba la Ilustración: «como una tradición emancipatoria moderna, una tradición del movimiento obrero, *no tan sólo un sistema teórico*»[295]. Escuchemos al mismo Comín en su propuesta más clara:

> «Mi propuesta se orienta hacia un marxismo desideologizado, que renuncia a una cosmovisión explicativa de todos los problemas del hombre y del universo, en ruptura con su tradición ateísta, abierto a las aportaciones de otras culturas y de otras escuelas teóricas, que reconoce sus limitaciones, dispuesto a revisarse perpetuamente, y que, naturalmente, mantiene vigente e irrenunciable cuanto se halla contenido en

---

que aceptemos una serie de cosas sin reticencias. el estado de justicia y de libertad, la democracia, los movimientos solidarios del mundo obrero, la acción sindical

294 A COMIN, *Cristianos en el Partido, comunistas en la Iglesia,* Barcelona 1977, p 58, en *Obras,* III, Barcelona 1987, p 70

295 A COMIN, *¿Por qué soy marxista Y otras confesiones*, Barcelona 1979, p 48 En *Obras,* III, p 264; Ver también la opinión crítica de R. HAVEMANN sobre el materialismo dialéctico, en la p 263

> sustancia —pese a sus limitaciones y simplificaciones— en el *Manifiesto Comunista*, donde se habla de liberación y de auténtico humanismo ante todo»[296].

Cuando parecía que el debate cristiano-marxista, flanqueado por numerosos congresos, había de pasar todavía por múltiples fases, he aquí que se produce en Europa y USA (no en América Latina) un fenómeno de crisis y devaluación del marxismo.

No son ajenos a esta pérdida de densidad: a) el mismo marxismo crítico («¿qué queda del marxismo como cosmovisión?», oí que preguntaba alguien inmediatamente después de *Pour Marx*, de L. Althusser); b) la oleada conservadora, fundada en el neoliberalismo, que encontró su gran agente difusor en los medios de comunicación de masas, creadores de otros mitos y de otros centros de interés; c) la transformación de la sociedad a partir de la industrialización, con las consiguientes mutaciones de la clase obrera, que en Europa adquiría ciertas cotas de bienestar y se diversificaba; d) la crisis energética, disparada en 1973, que en el aspecto filosófico e ideológico ha privilegiado el alza generalizada de un existencialismo no marxista (Heidegger) y del nihilismo (Nietzsche, post-Schopenhauer).

Estos ríos han confluido en la posmodernidad, donde la falta de utopía, la pérdida del sentido último y la crisis de la filosofía de la sospecha significaban claramente la devaluación correlativa de dimensiones tan esenciales al marxismo como su *escatología* llena de sentido (el final de toda dominación a través del poder del proletariado y de la sucesiva desaparición del estado) y la permanente *sospecha crítica* propia del marxismo hacia el orden establecido, en nombre de un sentido último tan profundamente vivido como era el mesianismo de la clase obrera.

Todo esto ha provocado que hoy brote una pregunta seria: ¿qué queda actualmente del marxismo?

Siempre he pensado que la *opción de clase* no se presenta como algo absoluto y, por tanto y correlativamente, que la *lucha de clases* no se podía presentar tampoco en su versión pura y

---

296. A. COMIN, *O.c.*, p. 50, en *Obras*, III, p. 265.

dura: deshumanizada, mecanicista, violenta, sin utopía reconciliadora. En este tema el cristianismo tiene mucho que decir.

Pero hay un punto en que la tradición marxista, como esfuerzo ético-racional de la última «Ilustración», tiene todavía voz y voto:

En efecto, tal como he indicado en el capítulo anterior, se le puede pedir al estado moderno (al estado, en definitiva) que dé respuesta a los desequilibrios que la organización de la sociedad, su sistema económico y, por tanto, el mismo estado, tienden a generar. En concreto, y en la línea de lo dicho con anterioridad, *la racionalidad del estado pasa hoy por la asunción y resolución (en favor de los menos dotados) de las contradicciones generadas por la carrera del desarrollo tecnológico*. Ese es el precio, razonable por cierto, de la opción tecnológica.

No es nostalgia por el «estado del bienestar». Es exigencia de crear las nuevas formas de racionalidad ética que corresponden a los cambios sociales. La conflictividad inherente a la «reconversión industrial» o los problemas en el mundo escolar de la segunda enseñanza habidos en el pasado 1987, están diciendo desde la calle lo mismo que decimos aquí desde un nivel más académico.

4. Inculturación por la «vía de la configuración» y por la «vía de la animación»

> «El cristianismo marcó profundamente a la sociedad medieval, hasta el punto de condicionar directamente muchas de sus estructuras»[297].

Según G. Duby, autor de las líneas precedentes, la Iglesia del s. XI *configuró una sociedad naciente*. Señalemos, en primer lugar, el modo de producción feudal, fundamentado en el dominio de los señores y en el esquema eclesiástico de los *tres órdenes*: los que oran, los que luchan y los que trabajan.

La Iglesia configuró, además, un sinnúmero de instituciones y elementos culturales de la sociedad: la estructura del ma-

297. G. DUBY, «Un modelo cristiano de sociedad», en *2.000 años de Cristianismo*, III, Madrid 1979, p. 32.

trimonio y de la familia; los registros parroquiales (de cuya secularización brotarán los registros civiles); las instituciones hospitalarias; las escuelas episcopales y las universidades; las fiestas; las representaciones teatrales (p.ej., Elche); la danza (Verges, Berga); los «cantos de gesta»...

Toda la Europa medieval sale del molde eclesial. Sus instituciones sobrevivirán hasta la Revolución francesa[298].

A partir de estos hechos se ve claro lo que significa la *inculturación por la vía de la estructuración y la configuración de instituciones seculares que brotan de matrices eclesiásticas*.

El camino emprendido en el primer cuarto de siglo por Carl Schmitt (1922), continuado hoy en España por J.A. Alvarez-Caperochipi, en *Reforma protestante y Estado moderno*[299], consistente en afirmar la tesis de que el Derecho Político es una reducción secular de los principios teológicos, por lo que a la estructura del Estado se refiere, me parece brillante, pero algo resbaladizo. Lluís Sala-Molins ha intentado en el área catalana un camino semejante[300].

El fenómeno de inculturación de la fe por el camino de la configuración de instituciones seculares es propio de sociedades *nacientes*, ya sea porque están en período de formación como grupos políticos (es el caso de algunos estados africanos), ya sea porque brotaron de una fuerte mutación social o de una revolución (las *Reducciones* del Paraguay o la Nicaragua actual).

En la actualidad, y en nuestro país, la influencia directa de la Iglesia que forja instituciones seculares aparece prevalentemente en pequeños núcleos de población rural, centrados alrededor de la parroquia, en los que la Iglesia todavía modela ciertos sectores de la vida pública y social: la Fiesta mayor, los lugares de encuentro y de esparcimiento, las diversiones de la juventud, etcétera.

La *inculturación por configuración* indica el origen y, de alguna manera, la legitimación de la Cristiandad. Históricamente, las cosas siguieron ese camino. Lejos de toda afirmación

---

298 *Ibid*

299 J A ALVAREZ-CAPEROCHIPI, *Reforma protestante y estado moderno*, Madrid 1986

300 L SALA MOLINS, *Sodoma. A l'alba de la Filosofia del Dret*, Barcelona 1984

cínica, estoy indicando que hoy no podemos sentir nostalgia del modelo de cristiandad, entre otras cosas porque no se dan los presupuestos históricos que, de hecho, dieron origen no sólo a un mundo *tutelado* por un poder extrínseco, como es el poder de la Iglesia, sino salido literalmente de sus entrañas.

El *otro modelo* es —nuevamente— el tipo de inculturación ya señalado por la *Epístola a Diogneto*: «como el alma en el cuerpo, así son los cristianos en el mundo». Es la inculturación por iluminación, por animación o por elevación, tal como lo intuyó el Papa Pablo VI:

> «La Iglesia está en el mundo, no es del mundo, pero está al servicio del mundo
>
> La Iglesia no prescinde de este dato, de hecho fundamental. ella está sumergida en la sociedad humana, la cual —hablando existencialmente— la precede, la condiciona, la alimenta Y esto constituye, si bien se mira, una relación dignísima y fecundísima entre la Iglesia y el mundo Sobre el cañamazo de esta relación, la Iglesia tejerá su primera trama en el mundo No será nunca antisocial, antiestatal, anticultural e, incluso, diría, antimoderna La Iglesia no será nunca extranjera allí donde echa sus raíces, porque la Iglesia surge de la humanidad es la humanidad misma elevada a un grado superior de vida nueva»[301]

Estamos ante uno de esos momentos que, por *crítica interna,* podríamos decir que pertenecen a la inspiración personal del Papa Montini. Después de citar el n. 40 de *Lumen Gentium* a favor de su exposición, se pregunta dónde radica la novedad de sus afirmaciones:

> «Hoy la Iglesia [ésta es la gran novedad] ''habla al mundo, habla a pueblos de tradiciones muy diferentes, de formación mental muy distinta de la que solemos llamar tradición occidental latino-germánica'' Esto leíamos hace unos días Pero el escrito continúa ''Hay en ella [en la Iglesia], en cada momento de su historia, infinitas fuerzas preciosas que promueven este tipo de acciones un san Benito, un San Francisco de Asís, son aspectos de los valores universales de la Iglesia'' Comprobamos que el mundo no busca una Iglesia dispuesta a acomodaciones (Jemolo)»[302]

---

301 PABLO VI, *Audiencia general del 19-VII-1967*, en «Documents d'Església», n 22 (15-IX-1967) col 1555-1556

302 *Ibid* , La cita final —que tiene un relieve cultural específico, ya que se trata de un pionero católico liberal— es de Arturo Carlo JEMOLO

La inculturación por animación supone una especial presencia de la Iglesia en medio del pueblo, de la ciudad, de los barrios: del sector humano que ella quiere iluminar. Hablando un tanto escolarmente, podríamos distinguir los siguientes pasos:

⋆ Presencia e incardinación de la Iglesia en un medio social determinado.

⋆ Interpenetración mutua de las *energías evangélicas* de la Iglesia —fe/caridad— con los *elementos culturales* ofrecidos por la sociedad. No olvidemos que, según Pablo VI, hablando existencialmente, la sociedad ya está mínimamente organizada de manera previa a la presencia de la Iglesia dotada de *capacidad evangelizadora:* de capacidad para irradiar eficaz y testimonialmente la fe/caridad.

⋆ En esta «interflotación» de elementos evangélicos en la cultura —y de elementos culturales en la expresión del evangelio—, la Iglesia que evangeliza es luz y sal del mundo, al paso que la sociedad aporta lo que yo llamaba en otro lugar la *ideología marco* o las *instituciones marco.*

⋆ El resultado es, por tanto, la iluminación —y la flexibilización en el sentido del evangelio— de la ideología marco o de las instituciones sociales.

Hay un precedente ilustre de este modo de inculturación: el fenómeno de la inculturación del evangelio en la cultura helénica. En *La Humanidad de Dios* he analizado algunos puntos de este proceso —mucho más positivo de lo que pareció en los años sesenta—, en el cual el Evangelio era la *levadura,* mientras el helenismo era la ideología *marco*. Marco u odre que los padres griegos y latinos flexibilizaban de acuerdo con el vino nuevo del Evangelio, aunque —para decirlo con realismo— alguna vez las tinajas, demasiado opacas, llegaran a eclipsar o secuestrar su luz.

A mi modesto modo de ver, es más perfecto este proceso, que corresponde a los siglos III-VII, que la *recepción del aristotelismo* en la primera Escolástica. En primer lugar, porque el proceso de inculturación de la fe en el mundo helénico fue más vasto geográficamente y más complejo, como obra, a la vez, colectiva y de grandes personalidades. En segundo lugar, porque el aristotelismo presenta, aún hoy, elementos de difícil asunción por parte del «sistema de la racionalidad de la fe». (Este es el

motivo de que santo Tomás de Aquino flexibilizara más de una vez los conceptos aristotélicos).

Condición *sine qua non* de la inculturación por animación es que la comunidad cristiana mantenga el impulso evangélico. Es decir, la capacidad de «segregar» un espíritu inequívocamente cristiano en las formas de vida imperfectas que serán asumidas. Es preciso, p.ej., ensanchar, flexibilizar, elevar, iluminar, humanizar el motor del progreso social, ya sea la lucha de clases, ya sea la competitividad, que parecen ser los *modelos* que ejercen el papel de motor en los sistemas sociales vigentes. Es preciso, p.ej., que la «lucha» se transforme en un proceso humano cuyos diversos momentos puedan ser el juego de intereses diversos/contrastados/racionalizados mediante un diálogo real/que supere la injusticia y la opresión/y permita llegar a la reconciliación. Es preciso, de acuerdo con el otro ejemplo, que la competitividad se transforme en un proceso de creación complementaria y solidaria, tensada por un objetivo realmente común, como lo puede ser la lucha contra el cáncer o la erradicación de las «bolsas» de marginación y pobreza.

5. El inmenso potencial evangelizador y cultural de la celebración cristiana

Este trabajo tiene un eje vertebrador que es preciso explicitar con el debido relieve: la presencia en la interrelación humana de un elemento trascendente que llega a ser factor humanizador y cultural decisivo: la misión gratuita de la Palabra y del Espíritu de Dios a través de la comunidad de la fe.

Todo el optimismo que pueda irradiar el presente estudio depende de este factor, que, desde la fe, aparece real, pero no manipulable. La presencia gratuita de la Palabra y del Espíritu hace de la comunidad de los hombres la comunidad cristiana: la «comunión de alabanza» (San Basilio) capaz de orar con Jesús y de celebrar con él su misterio de Pascua. La Palabra del Padre y el Espíritu del Padre y de Jesús iluminan y elevan la humanidad al «grado supremo de vida nueva» (Pablo VI), donde se hallan las semillas del Reino de Dios.

Por eso, siempre que he hablado de la comunidad cristiana he dado por incluidos en su seno la Palabra y el Espíritu de Dios. Así lo hacían los *Hechos de los Apóstoles* cuando decían

que «la palabra crecía»: y se referían tanto a la expansión de la palabra como al crecimiento de la comunidad. Por tanto, siempre he imaginado la comunidad cristiana en el acto que la realiza y la manifiesta henchida de los dones de Dios. Ese acto es la celebración de los sacramentos, especialmente la Eucaristía.

En la Eucaristía se manifiesta, obviamente, lo más humano de la comunidad: las personas reunidas, que muestran fragmentos y detalles diversos de la vida, tales como las distintas edades, la manera de vivir, la problemática en que están sumergidas las personas, los deseos que las mueven, los dolores y anhelos que surcan la comunidad reunida. Se ha de prestar atención a toda esta realidad para que forme parte existencial de la celebración del misterio de Cristo, ya que él quiere ser todo en todos, y su voluntad es que tanto las cosas del cielo como las de la tierra formen parte de su cuerpo eclesial.

Pero en la Eucaristía se manifiesta también lo más trascendente y divino: los dones de la Pascua de Jesús, presente entre los suyos como Palabra y Vida, en el gesto de ofrecer y dar realmente su Espíritu, cuyo fruto es amor, alegría, paz y unidad.

Un paso más. Cuando digo que la inculturación está pidiendo una Iglesia dotada de un neto impulso de evangelización, aludo ciertamente a esta reserva cristológica y trinitaria que es la riqueza de la Eucaristía. La *reserva cristológica* y el *impulso evangelizador* son correlativos. Dotan a la Iglesia y a cada comunidad de una capacidad inextinguible de donación propia y de los dones del Señor a la sociedad donde están implantadas. Empezando por los pobres, para poder así llegar a todos.

El potencial constructivo y crítico de estas afirmaciones es enorme. El lugar de la Iglesia en la sociedad moderna no es el lugar de la seguridad institucional, es decir, el castillo rodeado por el muro de una civilización de otro tiempo que, entre otras cosas, ya no existe, o por el poder de un Estado protector. (Este es el lugar que una Europa rica y descreída podría señalarle a la Iglesia).

Tampoco es lugar para la Iglesia cualquier intemperie purista. Entre uno y otro extremo aparece de nuevo la intuición del Vaticano II:

> «La Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas reuniones locales de fieles que, unidos a sus pastores, reciben

también el nombre de Iglesias del Nuevo Testamento. Ellas son, en cada lugar, el Nuevo Pueblo, llamado por Dios, en el Espíritu Santo... En toda comunidad que participa en el Altar, bajo el ministerio sagrado del Obispo, se manifiesta el símbolo de aquella caridad y unidad del Cuerpo Místico... En estas comunidades, aunque a menudo sean pequeñas y pobres o vivan en la diáspora, Cristo está presente»[303].

Seguramente, estas comunidades, entendidas asimismo *como el lugar donde se forman cristianos* llegados de ámbitos tradicionales o «de la calle», y unidas a los demás movimientos y asociaciones de formación específica (de niños, de jóvenes o de adultos), *son el eje vertebrador de la acción evangelizadora y pastoral.*

La sorpresa brota cuando se lee, de una pluma tan poco sospechosa de pietismo como la de Gianni Vattimo, algo que él aplica a la obra de arte en el nivel de la estética, pero que es perfectamente aplicable a la celebración cristiana en el nivel ético-estético de la Bondad y de la Belleza, siempre unidas:

«Es aquí, sobre todo, cuando se manifiesta de una manera cada vez más explícita la capacidad de la obra de arte o del producto estético —para hablar con más modestia— de *construir mundo:* de crear modelos donde los individuos y los grupos se reconozcan y con los que tiendan a identificarse»[304].

Tanto los aficionados a la música clásica que se reúnen para escuchar a Beethoven o la *Traviata,* como los amantes del *rock* que participan en los conciertos-*happening* —por poner los mismos ejemplos que Vattimo—, tienen una experiencia semejante, a pesar de ser tan distinta la calidad del producto cultural que, exageradamente, desvaloriza Vattimo. El caso es que en los dos ejemplos —música clásica y *rock*— la experiencia tiene los mismos componentes: se trata de una reunión para compartir un bien estético con el que tanto el individuo como el grupo se identifican:

«En los dos casos se trata de reconocerse como parte de una comunidad en un ''modelo ideal'' compartido»[305].

---

303. *Lumen Gentium,* n. 26 § 1.

304. G. VATTIMO, *La nueva experiencia estética,* en «El País», 1-VIII-1987, pp. 8-9.

305. *Ibid.*

Un modelo ideal compartido. Exactamente: «Somos una sociedad dentro de la sociedad», me decía de manera espontánea un aficionado al *rock*.

Reunión; actitud de compartir; existencia de un *modelo* de vida; identificación. He aquí cuatro elementos propios del acto estético que se dan también en la celebración.

La «boutade» de Vattimo —su evidente exageración— consiste en despreciar la calidad estructural, intrínseca, del producto cultural. A Vattimo le da lo mismo que se trate de un *Cuarteto* de Beethoven como de un producto de consumo. Mientras sea un acontecimiento capaz de «crear y de recrear un mundo», es lo mismo. Con razón, J. Ramoneda le echa en cara que «crear un mundo» desde la banalidad o desde la nada está reñido con el acto estético[306]. Pero, exageraciones aparte, nos encontramos frente a una gran verdad: la obra de arte es capaz de «crear mundo» a su alrededor.

Precisamente su calidad intrínseca tiene mucho que ver con esa capacidad suya. Gaudí deseaba que sus obras, especialmente la Sagrada Familia, tuvieran la capacidad de atraer a la gente, en especial a los pobres: «La Catedral de los Pobres» fue uno de los nombres del famoso Templo. Hubiera gozado al ver que siempre hay gente —y gente sencilla— alrededor de la Sagrada Familia y del Parque Güell, lo mismo que ante las casas de Batlló y de Milá («La Pedrera»).

Es una gran verdad que la *acción* que incluye en sí misma los más altos niveles de *ética* (el amor más grande, que es la donación a los demás hasta el fin) y *estética* (la armonía de *todos* reunidos en *un* solo Cuerpo y en *un* solo Espíritu; el contraste entre Palabra y silencio; la alegría, la súplica y la música) pueda llegar a crear y recrear un mundo, como hogar central y generador de lo que nos atrevemos a llamar *comunidad cristiana*:

> «No es bello lo que realiza determinadas características estructurales de manera perfecta, sino lo que está dotado de la fuerza de *producir un mundo:* de crear y recrear a su alrededor una comunidad»[307].

---

306. J. RAMONEDA, *Sobre la nueva experiencia estética*, en «La Vanguardia», 4-VIII-1987.

307. G. VATTIMO, *Ibid.*

Podemos rehusar la poco afortunada oposición entre valor intrínseco de la obra y capacidad de *producir mundo*, e incluso prescindir de ella. Podemos, además, ampliar la palabra «bello» sustituyéndola por toda la gama de lo «verdadero, bueno y bello». Podríamos, finalmente, aplicar estas tres cualidades a la *acción de Cristo* en su Pascua, y obtendremos este resultado: la Eucaristía, síntesis de la *verdad* del amor más grande y de la *belleza* de la luz de Dios comunicada a los hombres, posee en alto grado la fuerza de *producir mundo*: de crear y recrear alrededor suyo la comunidad cristiana.

La *forma de vida* compartida por los reunidos, hasta llegar a identificarse con ella, marca el proceso seguido para *producir un mundo* —el ambiente y el clima de la comunidad cristiana reunida en el gozo del Espíritu— donde los sencillos y los intelectuales se encuentren a gusto.

La posibilidad de crear —en Cristo— un mundo de comunión y de libertad es una posibilidad seria, un objetivo deseable, pero aún lejano. En efecto, la gente dice —y creo que, en cierto sentido, con razón— que las celebraciones cristianas quedan todavía lejos de la vida y la experiencia reales.

6. Los medios de comunicación no sólo crean «imagen». Crean, para las noticias e incluso para las personas y los acontecimientos, una nueva manera de estar en el mundo

Este es un hecho cualitativamente nuevo, propio de la época de los medios de comunicación de masas. Especialmente la TV es capaz de representar los hechos ante miles de personas *naturalmente ausentes* respecto del acontecimiento representado.

Los *media* no ofrecen tan sólo «imágenes», entendidas como puras representaciones ideales. Crean algo más sutil: crean, para las noticias e incluso para los acontecimientos y para las personas, una nueva manera de estar en el mundo.

Es algo que tiene que ver con la *relación*. Los *medios* ponen en relación un acontecimiento o a una persona con un número ilimitado de gente. Crean —multiplican— las relaciones que esa persona, objeto o acontecimiento, mantiene con su entorno, que ahora se ve ampliado por obra y gracia de los *media*, hasta convertirse en una audiencia que se siente no sólo espectadora, sino participante en el hecho o acontecimiento en cuestión. La Iglesia, como realidad visible de este mundo, también está so-

metida a este fenómeno. Los *media* no se limitan a poner en contacto un mensaje con unas personas que lo escuchan o lo ven, sino que prestan un «suplemento de presencia» a la Iglesia, siempre visible a los ojos de la gente, pero ahora con una visibilidad notablemente *ampliada*.

Los *media* no le cambian a la Iglesia su carácter público, derivado de la publicidad radical que tienen la predicación, la celebración y la acción testimonial de la fe/caridad. Eso no se lo cambian. Pero ponen muchos aspectos de la Iglesia en presencia y en relación de toda clase de gentes, que dedican una atención, intensa a veces, rápida y superficial las más, al tema que ve y escucha. Y aquí empiezan los problemas.

Porque los medios de comunicación provocan una nueva presencia de la Iglesia en el mundo: con una visibilidad que los creyentes pensamos que no es siempre la visibilidad que *teológicamente* le corresponde al Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo. La visibilidad *sociológica*, a partir de la cual se ofrece la noticia eclesial de una manera tal vez reduccionista, pintoresca, inexacta o crítica, es —con todo— una visibilidad inevitable: manifestada al mundo y multiplicada por los *media*.

En mi análisis de la prensa diaria, comprobaba que ésta no desdeña la Iglesia-noticia. Al contrario. Nunca ha habido tantas primeras páginas dedicadas a las actividades de un Papa. Lo que ocurre es que esta imagen eclesial a menudo no es la que la Iglesia querría ofrecer de sí misma.

El problema es siempre el mismo: los *medios de comunicación* suscitan un tipo de relación de la Iglesia con la gente que no es exactamente la relación personal, acogedora, misionera, etc., propia de la comunidad real que entra en relación con gente situada también en su realidad.

A la Iglesia se le atribuye así una «présence de surcroît»: un suplemento de presencia y de relación creada por los *media*.

Eludir el problema es imposible. La generación de los que no conocimos la TV en nuestra juventud ha podido mantener durante un tiempo la ilusión de que los *media* no tenían una capacidad cultural o subcultural realmente masiva.

Pero no sólo no se puede menospreciar el problema, sino que es el momento de precisarlo: *¿Qué tipo de presencia quiere tener —o se resigna a tener— la Iglesia, y qué tipo de presencia suya promueve a través de los medios de comunicación?*

1.º *La presentación de una comunidad de alabanza* que extiende su oración, celebración y capacidad de amor a gente ausente.

Representar la acción litúrgica es correr el riesgo de distorsionarla, de acuerdo con el aforismo «el mensaje es el medio». Lo que llega a la gente, en efecto, ya no es la realidad, sino su mediación: la pura imagen que, emancipada de su función de comunicación, se convierte en la sustancia del mensaje.

De esta suerte, la acción litúrgica corre el riesgo de quedar reducida a *ceremonial estético*; la participación de los fieles en la vida de Dios tiende también a reducirse a un anhelo psicológico-ideal, inferior, de suyo, al plano sacramental-real propio de la celebración, cuyo fruto es la identificación con Cristo; el portador de la palabra viva y evangélica —ésa sí puede llegar al oyente— se asimila al típico «busto parlante» del telediario.

A pesar de todo, no dudaría en extender la presencia de la oración y la celebración de la Iglesia a los enfermos, a los ancianos y a los que trabajan en casa.

2.º *La presentación realista del Evangelio*, enlazado con la vida de la gente. Esta extensión de la Palabra parece apta para la prensa y la radio. La *homilía*, o conversación sobre el Evangelio, se aviene asimismo con la TV.

3.º *La presentación de puntos catequéticos*, tal como la concibe *Chatechesi Tradendae*, n. 46, se tendría que equilibrar con un cierto *debate capaz de situar la fe en el conjunto de la cultura* —y de las subculturas— de nuestro entorno. Es bueno precisamente conocer y valorar la cultura actual y sus posibilidades: ¿cómo expresa esa cultura la profundidad de lo humano?; ¿cómo podría abrirse a la palabra de la fe?

4.º *Las noticias*. La Iglesia, que en sí misma es misterio de Cristo, es tratada por los *media* como una entidad de este mundo, desprovista del halo confesional y piadoso de las antiguas secciones de «Religión» de la prensa diaria. Ocurre que los medios de comunicación se han acostumbrado a tratarla así: desde el punto de vista sociológico. De hecho, así pueden seguir las cosas. Ocurre, además, que es muy difícil tratarla desde un punto de vista estrictamente teológico. No obstante, la objetividad que presenta las cosas sin maniqueísmo, y que hace del *realismo trascendente* el mejor instrumento de análisis e, incluso, de crítica, es el máximo y más atrayente objetivo para todos.

7

Conclusiones

Las presentes conclusiones no pueden ser un mero resumen de cuanto se ha dicho en este trabajo. Más bien son un intento de retomar la pregunta con la que acabábamos el Capítulo 2: ¿es el individualismo hedonista y tecnológico de la sociedad lo que hace impopular la fe o es la presentación de la fe la que ha de cambiar para hacer posible la inculturación?

En el momento final del trabajo, esta pregunta toma una forma más nítida, menos maniquea, más capaz de abrir paso a una hipótesis conclusiva seria: ¿es posible la inculturación de la fe en una sociedad neoindividualista, tecnológica y permisiva?

La justificación de estos tres grandes calificativos —el individualismo renovado, la revolución tecnológica y la permisividad ética compatible con un legalismo minucioso— aparece clara si consideramos retrospectivamente el camino recorrido.

El trabajo ha mostrado que la resultante de nuestra cultura es la tendencia a crear un *vacío de valores*, orientados en sentido trascendente. Por eso la calificaba enfáticamente de «cultura del Gran Vacío».

Se daban también otros aspectos poco favorables a la inculturación de la fe por el camino de la iluminación y de la animación. Aunque corro el riesgo de acentuar las tintas oscuras, no puedo olvidar esos elementos poco favorables: al nivel del pensamiento culto, se detecta un espíritu de *inmanencia* y una alergia al tipo de fe comprometida, característica de la fe cristiana.

Correlativamente, tanto el ambiente literario como el que he llamado *subculturas de la juventud* cultivaban formas de vida centradas en la positividad inmediata —en las satisfacciones terrestres a corto plazo—, en vez de la búsqueda del sentido o, más claramente, de la vivencia religiosa cristiana.

Todavía, con el escenario en sombras, como si literalmente fuese un crepúsculo de los dioses donde los humanos se emancipan definitivamente, tendríamos que contar las *hijas de la modernidad y de la posmodernidad* que aparecen en este escenario oscurecido: la secularidad que tiende al secularismo; la libertad emancipada no sólo de la tutela eclesiástica, sino de la referencia a Dios; el neoindividualismo y la no creencia en la utopía, como causa de desvalorización del compromiso personal.

Y... pese a todo, la fe está viva. No solamente en relación con el panorama nihilista del Vacío, sino *en ella misma*. En su fuente y raíz, que es la imagen de Jesús, el Cristo, siempre en retorno.

No podemos proyectar aquí un programa de acción eclesial, ya que, por el hecho de no poseer yo potestad ordinaria en la Iglesia, caería en una casuística *idealista* y, seguramente, ramplona. En cambio, puedo indicar las raíces y la dirección de un impulso articulado por las diversas Iglesias particulares, en orden:

1.º A mantener viva y en estado de expansión la fe y la comunidad de la fe.

2.º A mantener abierto y vivo el proceso tendente a que la comunidad cristiana llegue a irradiar elementos culturales, hasta llegar a ser «matriz de humanidad»[308].

Precisamente aquí es necesario un mínimo de visión de la historia para situarla en el proyecto —y en la acción— de Dios providente. Digo esto en un sentido muy preciso: lo que ha acontecido en la historia no lo podemos borrar, tildar o tachar a nuestro gusto los hombres, aunque todo merezca ser purificado e iluminado. No podemos olvidar que Dios escribe derecho incluso con renglones torcidos.

308. Así se expresa G. ZANNONI, *Oltre il Cattolicesimo democratico*, Milano 1979, p. 48.

Si el *Syllabus* representa el «NO» rotundo de la Iglesia al mundo moderno, en la medida que éste negaba a Dios desde la inmanencia y el panteísmo[309] —y ésta es la perdurabilidad del *Syllabus*—, en cambio, *Gaudium et Spes* es el instrumento histórico para procurar la paz teórica y práctica de la Iglesia con la cultura liberal y social del mundo moderno, entendido ahora como la posibilidad y el riesgo de construir una humanidad más justa y más libre.

Esta es la perdurabilidad de *Gaudium et Spes*. Con su reconocimiento sin reticencias de la autonomía de las realidades de este mundo. Aquí se inscribe precisamente la aportación histórica de los «católicos de la mediación». Conscientes de que habían de instrumentar en la práctica la paz con la cultura liberal del mundo moderno, han asumido cordialmente las mediaciones del juego democrático, para que la sociedad «moderna» pueda ser más justa y más libre —que es la manera de referirla a Dios según su propia naturaleza— y para que la Iglesia pueda ser *más Iglesia* y menos mundana. Esta es, por tanto, la perdurabilidad histórica de los «católicos de la mediación».

Las voces que hoy en la Iglesia afirman que el equilibrio promovido por *Gaudium et Spes* es algo ya realizado, pero insuficiente, y que es preciso buscar un «nuevo equilibrio», han de tener muy presente este dato: el «nuevo equilibrio» no podemos buscarlo a base de borrar, tildar o desvalorizar *Gaudium et Spes,* sino a base de contemplar desde la misma *Gaudium et Spes* lo que hoy falta en la Iglesia: en tanto que esa Iglesia es gozoso impulso de evangelización y tendencia confiada a la inculturación de valores cristianos. Y ésta podría ser la aportación de los que, «sin mirar atrás»[310], admiten que hoy debería fomentarse:

⋆ Una nueva profundización y vitalidad de la fe/caridad en el mundo, pero en manera alguna un intento de devolver los poderes de este mundo a la mano de la Iglesia.

---

309. En este sentido, ver también la Constitución *Dei Filius* (24-IV-1870) del Concilio Vaticano I: DS 3.001/2. 3023/25.

310. El Card. J. RATZINGER dice bien claro en su famosa entrevista con Vittorio MESSORI, en la revista «Jesús», que dió lugar al *Rapporto sulla fede*, que «si por restauración se entiende un retorno atrás, ninguna restauración es posible».

★ Un nuevo impulso para edificar la comunidad cristiana que ora y celebra, pero no una añoranza de la pasada cristiandad.

★ Una nueva acción para formar cristianos desde los movimientos y las asociaciones de jóvenes, pero más amigos y coordinados entre sí que durante la primera mitad del siglo XX.

★ Una amplia puerta abierta al protagonismo de un laicado que preste un rostro más vivo y joven a la Iglesia.

★ Un nuevo planteamiento de la relación de la Iglesia con diversos tipos de gentes, a través de los medios de comunicación, para mostrar de alguna manera lo que ella vive, pero no por la inquietud permanente de ser Iglesia-noticia sin ninguna Buena Nueva real que le dé credibilidad.

★ Un nuevo concepto teórico y práctico de la Iglesia particular (diócesis) como comunidad de comunidades y unidad de acción —o sujeto— capaz de desarrollar este programa conforme al ser y al actuar del Pueblo de Dios.

Nuestro modesto trabajo ha sido un intento de decir que las relaciones entre la fe y la cultura no pueden mantenerse ni desde fuera de la cultura, manipulándola, ni desde fuera de la entraña de la Iglesia, sin llevar hasta el fondo su potencial religioso de testimonio de fe/amor fraguado en la oración y en la eucaristía. De ahí que una pretendida reconstrucción de la cultura cristiana que no se aviniera a pasar principal y centralmente por el alimento de la fe de las personas y por la edificación de la *comunidad cristiana*, como verdadera alternativa al poder fáctico de la Iglesia, puede producir nostalgia de tiempos pasados, ilusión inmadura o incluso división en el tejido eclesial.

¿Insuficiente haber hecho las paces —si se han llegado a firmar del todo— con el mundo salido de la revolución liberal y de la revolución social? Sí. Insuficiente, porque, ante todo, es preciso mantener fresco y atrayente el rostro de la fe, así como el impulso misionero. Pero las voces que piden el «nuevo equilibrio» no tendrían razón si pretendieran que la Iglesia —comunidad y misterio de fe— ejerciera su influjo sobre el mundo con el «dominio exterior realizado con medios puramente humanos»[311], en vez de iluminarlo, purificarlo y liberarlo con su energía propia: la fe esperanzada que actúa por el amor.

---

311. *Gaudium et Spes*, n. 42 § 3.

En resumen: el simple equilibrio pacífico de la Iglesia con el mundo moderno es insuficiente, pero necesario.

Es precisa la incansable iniciativa cristiana basada en la experiencia de la fe viva y en el trabajo inteligente y arduamente desplegado de edificación de las comunidades, para que éstas puedan ser la base no sólo de la oferta, sino de la comunicación real y gratuita de la fe/caridad a los hombres: la comunicación de la vida del Señor Jesús, que, con nosotros, estará vivo día tras día hasta la consumación del mundo.

Es preciso acoger y acompañar; es precisa la confiada firmeza del impulso testimonial; es justo y necesario mostrar la tolerancia[312] y el respeto a la libertad que el Señor Jesús mostró en su andadura terrestre; se impone la alianza entre la alegría sencilla, la paz, el afecto y el servicio, que convierten a María en la figura que visibiliza la acción del Espíritu en la Iglesia. Necesitamos la paciencia que nos dé aliento y espera para llegar a ser la humanidad que aún no somos: la benigna humanidad de Dios, Salvador nuestro.

---

312. F. SAVATER, *Embajador en el infierno,* en «El País» (8-IX-1987) p. 11: «La cosa es paladina: la Iglesia católica no ha sido, ni es, ni puede llegar a ser *tolerante*. Se lo impide la naturaleza de su función, la raíz de su poder humano, demasiado humano. La Iglesia subsiste merced a los beneficios obtenidos por la administración de unos determinados *dogmas,* de unas determinadas verdades, forzosamente indiscutibles, puesto que, si se las discutiera, dejarían de ser verdad».

8

Epílogo

A modo de rendición de cuentas de las finalidades, los límites y la metodología del trabajo

Una página a propósito del método

«Hay personas que no quieren escuchar si no se les habla de forma matemática. Hay otros que sólo escuchan a partir de ejemplos. Otros desean el testimonio de algún poeta. Así, mientras unos lo quieren todo exacto, otros se sienten molestos con la exactitud, o porque no pueden seguir el razonamiento, o por exceso de detalles.

La obsesión de exactitud supone cierta servidumbre, de manera que en los razonamientos pasa como en los tratos, que —como dicen algunos— parecen impropios de hombres libres.

Por eso se hace necesario aprender previamente de qué manera podrá ser comprendida cada cosa, ya que es absurdo buscar simultáneamente *la ciencia* y *el método de la ciencia*. Ninguno de estos dos objetivos es fácil de conseguir.

La exactitud matemática del lenguaje no debe ser exigida en todo, sino tan sólo en las cosas inmateriales. Por eso el método matemático no es apto para la Física, puesto que, con seguridad, toda la Naturaleza está dotada de materia. Ante todo, es, pues, necesario investigar qué es la Naturaleza, ya que entonces podremos ver claramente cuál es el objeto de la Física».

(ARISTOTELES, *Metafísica,* II, 3; 995 a 12-18).

* * *

Un estudio amplio sobre fe y cultura, aunque no pretenda ser exhaustivo, es bueno que finalmente exponga cuáles han sido sus objetivos constantes, los límites que lo han encuadrado y —sobre todo— su metodología.

1. Intenta definir el modo de estar propio de la Iglesia (sacramento de la salvación de Cristo) en la actual sociedad democrática

Son muchos los libros que, a partir de *Lumen Gentium*, han reflexionado sobre el *modo de ser* de la Iglesia como sacramento de la salvación de Cristo en el mundo[313]. Son menos, sin embargo, los estudios que exponen su *modo de estar* en el mundo que la circunda: político o cultural[314].

Mi propósito no ha sido tanto el de exponer una confrontación ideal entre fe y cultura[315] cuanto el de contribuir a plantear y ayudar a resolver un problema de eclesiología práctica (por tanto, pastoral), a saber: ¿cuál ha de ser el *modo de estar* que corresponde a la Iglesia, como sacramento de la salvación de Cristo, en el tipo de sociedad democrática generalizada hoy en

---

313 A ANTON, *La Iglesia de Cristo*, Madrid 1977, Y CONGAR, «Propiedades esenciales de la Iglesia», en *Mysterium Salutis*, IV/1, Madrid 1973, pp 371-605, *Un Peuple messianique Salut et Liberation*, París 1975, J ESPEJA, *La Iglesia, memoria y profecía*, Salamanca 1983, H HOLSTEIN, *Hiérarchie et Peuple de Dieu d'apres Lumen Gentium*, París 1970, S PIE, J PIQUER, J M ROVIRA BELLOSO y P TENA, *La imposible restauración*, Madrid 1986

314 Hay un ilustre precedente en el siglo pasado H MARET, *L'Eglise et l'Etat Cours de Sorbonne inédit (1850-1851)*, Introduction et Présentation de Claude Bressolette, Préface d'Emile Poulat, París 1979 En la actualidad P POUPARD, *Chiesa e Culture Orientamenti per una pastorale dell'intelligenza*, Milano 1985, G TONINI, *La mediazione culturale L'idea, le fonti, il dibattito*, Roma 1985 Eclesiologías de diversa orientación L BOFF, *Iglesia carisma y poder*, Santander 1982, G LOHFINK, *L'Eglise que voulait Jésus*, París 1985, pp 162-185, J RATZINGER, *Les principes de la theologie catholique Esquisse et matériaux*, París 1985 (ver especialmente el Epílogo *Situation de l'Eglise et de la theologie aujourd'hui*, pp 410-440)

315 Lo realicé al menos en dos ocasiones *Cristianismo y formas culturales*, en «Semana de Estudios Trinitarios», IV *El hombre al encuentro de Dios*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1970, pp 145-180, *L'Esglesia davant de les cultures*, en «Foc Nou», n 106 (1983), pp 11-16

Europa? Si tenemos en cuenta que las formas de convivir forman parte eminente de la cultura de un pueblo, no será necesario explicitar el nexo existente entre sociedad democrática y cultura.

El trabajo ha tenido presente, en directo, la situación de la fe cristiana —y, por tanto, de la Iglesia— en la cultura y la sociedad catalanas. Pero será fácil trasponer adecuadamente la problemática a toda la sociedad española y al área latina de Europa.

2. Intenta mostrar las posibilidades que tienen de vivir la fe —en su identidad y coherencia evangélicas— tanto las personas como las comunidades cristianas

Fue un fenómeno cultural importante el número de adolescentes y jóvenes que en los años sesenta dejaron la práctica de la fe y empezaron a vivir lo que podríamos llamar un cristianismo de *reminiscencia*[316].

¿Por qué no analizar los *factores culturales* —además de los *psicológicos*, nunca olvidados— para explicar el hecho repetido del cese de la práctica religiosa, e incluso del mismo principio activo que es la fe cristiana, en un determinado momento de la vida de los jóvenes?

Ya que, si bien es imposible aclarar una por una las causas que han influido en la increencia de cada persona, sí podemos mostrar, en cambio, las claves de la cultura de un lugar y una época determinados, como explicación —al menos parcial— de los obstáculos que encuentra la fe en el conjunto de los individuos y de las comunidades. Se trata de encontrar una respuesta, aunque sea parcial, a la pregunta de base: ¿a qué responde la tendencia a dejar la práctica de la fe y la misma *vida activa* de la fe por parte, sobre todo, de la juventud de las ciudades?

---

316 L. BETTAZZI, *Ateo a diciotto anni?*, Milano 1982.

3. Metodología adoptada

En teología no se suele proceder según un camino exclusivamente *ascendente,* de abajo a arriba, totalmente inductivo. Existen siempre, como un dato previo, elementos de conocimiento aportados por los testimonios de la Revelación cristiana, concretamente por la Sagrada Escritura.

Estos testimonios ofrecen al creyente —como un *a priori*— los grandes principios teológicos. Por ejemplo, la Epístola a los Efesios expresa, sin duda, los grandes principios de Eclesiología sacramental[317]: la *visibilidad* que en este mundo, y gracias al fenómeno bien perceptible que es la comunidad y la asamblea de los cristianos, tiene el Cuerpo de Cristo, cuya raíz y vida —el Espíritu Santo— es trascendente e *invisible.* (No otra es la razón de que a la Iglesia se la llame a veces «misterio», ya que misterio es la manifestación —sacramental, humana— de algo invisible de suyo, como es la comunicación del amor de Dios).

El presente estudio es teológico y no quiere ignorar de ningún modo estos principios; al contrario. Por eso, desde el *Preliminar* he proclamado que mi propósito es realizar un trabajo de eclesiología pastoral: práctica. Y, por tanto, el carácter pastoral de este estudio no puede prescindir de los principios extraídos de la Revelación cristiana.

Pero esta finalidad práctica no puede debilitar el rigor metódico con que se debe abordar la dimensión ascendente de este trabajo eclesiológico. Digo *dimensión ascendente,* porque se trata de contemplar la realidad de los fenómenos hasta llegar a situarlos en su *marco* y *nivel* teológicos.

---

317. Esta eclesiología sacramental es dinámica y práctica: no tiene por qué abrir camino a una eclesiología estética (y estática), fixista y rígidamente jerarquizada, ya que la sacramentalidad eclesial, movida por la fe que actúa mediante el amor, tiene por finalidad «hacer que el universo crezca hacia su cabeza, que es Cristo...: edificar su cuerpo, la Iglesia, de tal manera que en él y por él también el universo se eleve hasta Cristo, en la plenitud de su crecimiento. La finalidad inmediata que Cristo se propone —la maduración de su Iglesia— remite a una finalidad ulterior: la edificación de la Iglesia tiende, en definitiva, a que, con ella y por medio de ella, la totalidad del universo crezca hacia Cristo» (H. SCHLIER, *Lettera agli efesini,* Brescia 1965, p. 251). Tal es el dinamismo de la sacramentalidad eclesial.

El rigor metódico, por tanto, comprende la *observación* de los fenómenos, su *análisis*, la *confrontación con los principios* y, finalmente, la deducción o, más propiamente, la *extracción* de resultados o conclusiones.

Uso los términos «primeros principios» (del conocimiento teológico) para situarme en continuidad con la terminología acreditada por Aristóteles y Tomás de Aquino[318]. Pero hay que advertir que, cuando se trata del Cristianismo, los «principios» no se limitan a ser *puros enunciados*, ni que sean *enunciados supremos* de los que derivara la totalidad de las conclusiones como algo puramente conceptual también.

Resulta que *el mismo acontecimiento salvador* constituye el «principio primero» del conocimiento teológico: *la irrupción de la ultimidad de Dios en la historia humana*, o escatología en la historia, es la realidad primera que sobrepasa el nivel de lo puramente conceptual y aparece dotada de una fecundidad inagotable[319].

Esto explica que también en teología haya que emplear un cierto método ascendente, que consiste en contemplar y verificar cómo irrumpen los dones de Dios en la vida de Jesús y en la historia de la Iglesia y de la humanidad.

Los autores medievales conocieron esta *ascensión* desde la empiria hasta la comprensión teológica de los hechos. Por eso distinguían entre *ciencia* y *sabiduría*. En efecto, llamaban *ciencia* al conocimiento teológico que incluía las verdades de la

---

318. ARISTOTELES, *Metafísica*, I, 1: «Queremos decir esto: que la Sabiduría, en opinión de todos, versa sobre las primeras causas y los principios... Resulta, pues, evidente que la Sabiduría es una ciencia sobre los Principios y las Causas» (981b, 27-982a, 33s). *Etica a Nicómaco*, VI, 4-6; 1139 b 14: «Cuando se tiene la certeza de una cosa y, además, los principios [de esa certeza] son conocidos, entonces se sabe con ciencia segura».

Santo TOMAS DE AQUINO trata expresamente de los primeros principios en cuanto son fundamentos de la ciencia, en *Summa Theol.*, I q 1. También en I q 17 a 3 ad 2; I q 85 a 6 co.

319. Toda la teología de la imagen está basada en la irrupción, comunicación y expresión de lo que es propio y privativo de Dios (*ultimidad* o *escatología*) en su imagen adecuada, que es Cristo. O en sus imágenes deficientes, que somos los hombres. Ver mi estudio *La Humanidad de Dios*, Salamanca 1986; B. FORTE, *Trinità come Storia*, Milano 1985; G. LAFONT, *Dieu, le Temps et l'Être*, París 1985; R. HABACHI *Théophanie de la Gratuitè*, Québec 1986; F.A. PASTOR, *La lógica de lo inefable*, Roma 1986.

historia —como, por ejemplo, la valoración teológica del bautismo de Juan—; en cambio, llamaban *sabiduría* al conocimiento o contemplación de las verdades eternas, exentas de elementos contingentes[320].

En síntesis: los principios eclesiológicos indican *a priori* los límites dentro de los que se mueve nuestro estudio. Señalan también las direcciones principales del proceso de conocimiento: por ejemplo, hay que permanecer siempre en los límites y en la dirección fundamental de una verdad, aparentemente formal, pero de tal manera básica y fundamental que su fecundidad se muestra al ponerla en contacto con los hechos y la práctica eclesiales. Me refiero a la verdad de la célebre fórmula: «La Iglesia es la multitud reunida en la unidad [y en la vida] del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo»[321].

Los hechos sociales, en cambio, indican *a posteriori* el material que ha de ser comprendido en sí mismo y en relación con los datos extraídos de la Revelación cristiana. Y, así como en la comprensión de los principios teológicos es necesaria la máxima precisión y realismo, así también en la observación y análisis de los fenómenos eclesiales y sociales es necesaria toda la objetividad y el rigor crítico posibles, para poder llegar por inducción —o, literalmente, por *extracción*— a conclusiones o consecuencias acertadas[322].

---

320. Ver mi estudio *Sobre el mètode teològic en Enric de Gand*, en «Revista Catalana de Teología», VIII (1983) pp. 191-202.

321. *Lumen Gentium*, 4.

322. Desde ARISTOTELES ha quedado claro el campo de la «inducción» y el de la «deducción». La primera va de lo particular a lo universal: «La inducción es un principio y se refiere a lo universal» (*Etica a Nicómaco*, VI, 3). La deducción o silogismo, en cambio, «hace derivar las proposiciones universales» desde los primeros principios (*Ibid.*). Al intentar calificar la operación que asume los hechos históricos para situarlos en unas coordenadas teológicas que les prestan inteligibilidad global y sentido, he experimentado una vacilación real: ¿se trata de una inducción o de una deducción? ¿O acaso de una síntesis de las dos? En la línea agustiniana del «fodiamus altius» o «profundización del conocimiento» (*In Ioannis Com.*, XXIII), podríamos llamar *profundización* y, sobre todo, *extracción* a la operación que «subtus fodiendo, penetrat ad cognoscendum» (ENRIQUE DE GANTE, *Summa*, fo 94 v.), ya que «extrae» un fragmento de la realidad por el procedimiento de encuadrarlo en un *marco* de comprensión más amplio y contemplarlo a una *luz* que le presta plena inteligibilidad y sentido.

No he intentado nunca realizar en solitario la aventura que supone esta observación y análisis de los fenómenos. Sí he intentado, en cambio, introducirme en el proceso de autocomprensión lúcida y crítica de la sociedad actual a través de los trabajos de sus estudiosos y de los propios medios de comunicación, que ofrecen una serie de observatorios y de claves de interpretación para el conocimiento de la propia realidad social.

Ha sido preciso, por tanto, que el observador se situara en posición correcta para *leer* estos múltiples órganos de los sentidos que transparentan el estado de nuestra sociedad.

Han sido, en concreto: la literatura catalana, la española y la europea que más nos está influyendo; la filosofía que se cultiva hoy; las manifestaciones artísticas; la prensa, en la que se refleja quizás el tipo de convivencia real; la misma promoción de la cultura «oficial».

La fidelidad al conocimiento que proporcionan fuentes tan diversas y contrastadas (sin menospreciar las *interpretaciones* de la realidad social que provienen de diversos observatorios ideológicos, el último el de Lipovetsky) garantiza una cierta objetividad en la visión, e incluso una cierta libertad crítica.

Porque tanto la objetividad como la libertad crítica son altamente deseables y posibles: posibles en la medida en que se evite tanto el extremo de buscar la exactitud matemática en la observación y en la interpretación de los hechos sociales (ver la página de Aristóteles que preside el presente capítulo sobre el método), como el otro extremo de descuidar el rigor que busca un mínimo de conocimiento objetivo. Haber olvidado este camino ha conducido, también dentro de la Iglesia, a visiones altamente desenfocadas de los hechos sociales. Y así fallaba por la base el intento de comprensión *teológica* de estos mismos hechos.

Porque el objetivo es llegar a entender teológicamente los hechos culturales, para lo cual hay que asumir en el *a priori* que proporcionan los testimonios de la Revelación los datos objetivos proporcionados *a posteriori* por la observación rigurosa de los hechos materiales «que nos conducen como de la mano hasta la contemplación de las [verdades] celestiales»[323].

---

323. ENRIQUE DE GANTE, *Summa quaestionum ordinariarum*, (Reprint of the 1520 Edition), Louvain-Paderborn 1953, fo. 93. Nótese bien que

El *observador* que conoce los testimonios de la Revelación y que se introduce en la tupida red de los indicios y de las interpretaciones que le dan a conocer la sociedad en que vive, cumple de esta manera «una verdadera reflexión del entendimiento sobre sí mismo»[324].

En efecto, ese hipotético observador, cuando entiende la sociedad de la que forma parte, se entiende más a sí mismo y entiende reflejamente las diversas interpretaciones ideológicas de la realidad social en cuestión, a la vez que es capaz de valorarlas y situarlas críticamente. De esta manera, el *sujeto*, inmerso en el flujo de los acontecimientos sociales y en las redes ideológicas que los analizan e interpretan, saca al mismo tiempo la cabeza fuera del agua para valorar y juzgar las interpretaciones que se le proponen.

Así se puede llegar a un conocimiento sintético, de tipo teológico, arraigado en la Revelación, pero capaz de situar en ella los *hechos históricos*.

---

hay una manuducción doble, con la cual Enrique de Gante evita el peligro de permanecer en la pura empiria sin ascensión ninguna. En efecto, la *manuducción* de los hechos materiales que nos conducen hasta los celestiales, va acompañada por una segunda *«manuducción de la fe,* en virtud de la cual llegamos a entender con el entendimiento, pero en la luz y en la ilustración sobrenatural, aunque imperfecta [de la fe]». (fo, 95 v.).

Los hechos «singulares y sensibles» (fo. 43); los «testimonios de Dios» —escondidos en estos signos— que ejercen el «rol» de los principios (fo. 44) y la «iluminación o manuducción de la fe», son los tres niveles necesarios para poder pasar de lo *sensible* a la *fe*; del «ver» al «creer», según san Juan; de la superficie a la profundización, que halla el significado en la letra, las esencias en las imágenes sensibles, las causas en los efectos (*Ibid.*, fo. 94 v.) y, en definitiva, la revelación en las palabras y en los signos.

324. SANTO TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I 1 14 ad 1; I q 84 a 7; *Contra Gentiles*, IV, 11; K. RAHNER, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*, Barcelona 1963.